الإنسان في الفلسفة الإسلامية

(نموذج الفارابي)

تأليف

د. إبراهيم عاتي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

الغلاف والاخراج الفنى

جرجس ممتــاز

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

.. صدق الله العظيم .

اهـــداء

الى أمـــة تعـــلى ، ما استطاعت ،

من قيمـــة الانســـان ؟

مقـــدمة

الصلاة والسلام على رسول الانسانية وخاتم الأنبياء محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الأطهار وصحبه الأكرمين الأخيار ٠

الانسان هو المعجزة الالهية الكبرى ، والمعنى الحقيقى لهذا العالم ٠ لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذى يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة ، ويشيد دعائم الحضـارة ، ويبتدىء حركة التاريخ ٠ فلا معرفة حقـة ، ولا حضارة ، ولا تاريخ دون وجود الانسـان ، ولذا أضحى الانسـان منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية ، ومحورا لمذاهب الفلاسـفة ونتاجات المفكرين فى مختلف العصور ٠ فقد سعت هذه جميعا ، ضمن أطر مختلفة ودرجات متفاوتة ، الى توجيهه نحو الخير والصلاح ، وحثه على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق ٠ وعلى كل ما يحقق (انسـانيته) على اكمل وجه ٠

وحينما جاء الاسلام كان هدفه الرئيسى اصلاح الانسان ، وتحرير ارادته من رق العبودية وظلام الجاهلية ، وتكليفه بما يحقق له السعادة فى الدارين ٠ وفى القرآن الكريم تبدو صورة الانسـان فى غاية السمو والرفعة ٠ فهو أحسن المخلوقات وأقومها :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (١) وهو اكرمها وأشرفها :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ (٢)

وهو حامل الأمانة والمسئول عن أداء الرسالة الالهية :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ﴾ (٣)

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض ، فحرروا الانسان من مضطهديه ، ونشروا قيم العدل والحرية ، والعلم والمعرفة ، وأشاعوا روح التسامح والمساواة بين البشر .

ثم حاول فلاسفة الاسلام أن يستلهموا تلك المعانى الخالدة التى جاء بها القرآن الكريم ، وأن يؤصلوها كقضايا فكرية فى أعمالهم ومؤلفاتهم . ولعل أهم محاولة فى هذا المجال تلك التى قام بها أبو نصر الفارابى .

والفارابى ، أو المعلم الثانى ، هو « فيلسوف المسلمين بالحقيقة »(٤) ، وهو الأبعد أثرا فى تطور الفكر الفلسفى عند المسلمين . ونكاد أن نمسك فى مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التى عالجها الفلاسفة المسلمون من بعده ، سواء فى الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، أو الأخلاق ، وغيرها .

ولكن أهم ما يميز الفارابى عن غيره من الفلاسفة ، هو الطابع الانسانى الذى طبع به فلسفته ، حيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام بالانسان أو تحليل لسلوكه ومعاشه وعلاقته بالاغيار . بل ان آراء الفارابى الرئيسية فى مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة فى كتبه الانسانية . فآراؤه فى الله وصفاته ، والكون وصدوره ، نجدها معروضة فى كتبه السياسية ، مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) وغيرها . وآراؤه فى تصنيف العلوم واحصائها موجودة فى كتبه الأخلاقية (كتحصيل السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .

زد على ذلك غزارة المؤلفات التى خصصها الفارابى للانسان ،

---

(١) (التين : ٤) .
(٢) (الاسراء : ٧٠) .
(٣) (الأحزاب : ٧٢) .
(٤) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ص ٥٣ ، بيروت ، ١٩١٢ .

لا كحقيقة فردية مقصورة على بحث مشكلة النفس وارتقائها فى سلم المعرفة فحسب ، بل كحقيقة اجتماعية تبحث علاقة الانسان بالآخرين ، والتطورات الاجتماعية والسياسية التى تنبنى على تلك العلاقة . الأمر الذى تكاد نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين الذين نراهم بين متجه الى الطبيعة أو متجه الى الميتافيزيقا ، واذا بحثوا فى الانسان فانهم يبحثونه كحقيقة فردية محضة من خلال دراستهم لمشكلة النفس .

ورغم تلك الأهمية التى أولاها الفارابى للانسان ، والقيمة الكبرى التى أعطاها له فى فلسفته ، فان هذا الجانب لم يتناول من الباحثين بشكل كاف ، ولم يدرس كموضوع شامل مترابط ومستقل ، بل بحث بشكل مجزأ ضمن مباحث النفس او الأخلاق أو السياسة . والحال ان الانسان كائن مترابط عضويا ، ومتماسك نفسيا وفكريا ، ومتصل بغيره أخلاقيا واجتماعيا ، فالنظرة الى جانب واحد من هذه الجوانب ، لا تعطينا صورة صحيحة تعبر عن جوهر الانسان ، بل صورة يشوبها النقص والافتقار الى الكمال .

لذا حاولنا فى بحثنا هذا أن ننظر الى الانسان عند المعلم الثانى نظرة شاملة ، دون الاقتصار على جانب بعينه أو موضوع بمفرده . وفى رأينا أن هذا المنهج ينسجم مع رؤية الفارابى الكلية للانسان ، والتى ترفض حصره فى دائرة ضيقة أو تجزيئه الى مباحث منفصلة . ولكننا من جهة أخرى أهملنا بعض الجوانب المتعلقة بالتشريح الفسيولوجى للانسان ، والتى وردت فى قسم من مؤلفات الفارابى ، اللهم الا ما لا نجد مناصا من ذكره ، مثل ما يتعلق بقوى النفس وعلاقتها الوظيفية بالدماغ .

وقد اتبعنا فى بحثنا هذا منهجا تحليليا مقارنا . وحاولنا فيه من جهة استغراق المشكلات المثارة ، واستقصاء جميع جزئياتها ، كما حاولنا من جهة أخرى مقارنتها بغيرها عند الفلاسفة الآخرين من يونانيين ومسلمين ومحدثين ، حتى نتبين مقدار التأثر والتأثير ، ونكتشف مواطن الجدة والابداع .

وكان اعتمادنا الأساسى فى هذا البحث على المصادر الأصلية للفلاسفة . وفيما يخص الفارابى فقد رجعنا الى أغلب مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة . ولكننا لاحظنا فى قسم من هذا المطبوع تصحيفا واختلافا ونقصا لبعض الجمل والكلمات . فاقتضى منا ذلك أن نقارن بين عدة نسخ للكتاب المطبوع ، ولا نقتصر على نسخة بعينها ، حتى نصل الى المعنى المطلوب الذى كان يقصده الفارابى ، دون اخلال بالنص نفسه . وقد أثبتنا اقتراحنا فى هذا الصدد فى الهوامش .

ويتكون هذا البحث من تمهيد وستة فصول وخاتمة :

(التمهيـــد) : وقد القينا فيه الأضواء على حياة الفارابى ؛ لأن حياة الفيلسوف قد تكشف لنا عن جوانب خفيت من شخصيته ، وقـــد تحل لنا بعض الاشكالات المتعلقة بفلسفته ذاتها • وقد ركزنا هنا على التكوين الثقافى والروحى للفارابى ، وأشرنا الى أن مكوناته الثقــافية والروحية هى اسلامية فى المقــــام الأول ؛ وان اطـــلاعه على التراث الحضارى للامم الأخرى ، سواء كان يونانيا أو غير يونانى ، لم يلـــغ شخصيته الخاصة أو يمح تكوينه ، بل انه أدخل ذلك التراث فى صميم تفكيره ، وأعطاه بعدا ومضمونا جديدا •

الفصـــل الأول :

وخصصناه لبحث المنهج عنـــد الفـــارابى ، وكان لذلك عـــــدة مبررات : أولها الاهتمام الكبير الذى أولاه الفارابى للمنهج ، ومحاولته فى (احصاء العلوم) وتصنيفها ، رائدة فى هذا المجال على صعيد الفكر الاسلامى خاصة والانسانى عامة ، والثانى أن أهتمام الفارابى بالمنهج يعبر من وجه آخر عن مدى الترابط والاتساق والاحكام فى رؤية الفارابى للانسان ، حيث تكون تصــــوراته فى هـــذا الاطار مؤسسة على قواعد منهجية ، ولا تخضع للمصادفة أو العشوائية ، والثالث ان طبيعــة أى بحث علمى تقتضى منا معرفة المنهج الذى سلكه الفيلسوف أو المفكر فى بحثه ، حتى نعـــرف مقـــدار ما فيه من الخطأ والصواب ... الفشـــل والنجـــاح •

الفصـــل الثـــانى :

وقد خصصناه لبحث علاقة الانسان بالله والعالم • لأن الانســـان عند الفارابى يرتبط بالألوهية بشكل وثيق ، لكونه أحد مخلوقات الله من جهة ، ولأنه يطمح دوما لمعرفة خالقه والسمو اليه من جهة أخرى • وقد أشرنا الى أن تصور الفارابى للالوهية يصدر عن أصول اسلامية واضحة ، ويقوم على أساسين اثنين هما : التوحيد والتنزيه • وأوضحنا اختـــلاف الفارابى عن أرسطو فيما يخص مشكلة العلم • كما قارنا بين الفارابى وديكارت فى عدة أمور : منها ايمان الفارابى بأن معرفتنا لله هى معـــرفة فطرية تتم من غير اكتســـاب ومنها أيضـــا منهج الفارابى فى النزول من معرفة الله الى معرفة العالم وليس العـــكس ، وأشرنا الى سبق الفارابى لما جاء به ديكارت فى هذا المضمار •

أما عن علاقة الانسان بالعالم ، فهى وثيقة أيضا • وقد عرضـــنا فى هذا الخصوص نظريته فى العقول ، والدور الذى يلعبه العقل الفعـــال

فى عالم ما تحت القمر ، ومدى قدرة الانسان على الاتصال به · وأشرنا الى المنزلة التى يعطيها الفارابى للانسان ، فهو عنده أشرف المخلوقات وأرقاها · ثم ختمنا الفصل بتعقيب ونقد لما يثار حول نظرية الفيض من اشكالات ·

الفصل الثالث :

وهو مخصص للنفس الانسانية التى تشكل صلب مبحث الانسان عند الفارابى · وقد بحثنا فيه طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن، وبينا تميز موقف فيلسوفنا عن موقف أرسطو · كما بحثنا براهين الفارابى على روحانية النفس ، ورأيه فى خلودها ، وتعرضنا بالنقد والتحليل لرأى ابن طفيل حول خلود النفس عند الفارابى · كما عرضنا رأى الفارابى فى التناسخ ورفضه له ، واختلافه فى هذه النقطة مع الفيثاغوريين وأفلاطون ، ثم شرحنا قوى النفس عند الفارابى ، وختمنا الفصل بنقد وتعقيب ·

الفصل الرابع :

وقد عالجنا فيه نظرية المعرفة عند المعلم الثانى · والحق أن جوهر الانسان يتجلى فى المعرفة ، لذا نجد فيلسوفنا قد أفسح لها مجالا واسعا فى مذهبه · والمعرفة ترتبط بطبيعة الحال بنظريته فى النفس ، بل ان قسما منها يبدو تطبيقا لآرائه السيكولوجية ·

وتنقسم المعرفة حسب مصادرها الى ثلاثة أقسام : معرفة حسية ، ومعرفة عقلية ، ومعرفة ذوقية ، أو اشراقية · وهذا التقسيم لا يعنى أن هناك انفصالا بين أقسام المعرفة هذه ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضا · وقد تعرضنا لكل قسم منها بالشرح والتحليل ، وركزنا على شرح مفهوم الادراك الحسى والعقلى ، والعلاقة بين المدرك أو بين الذات والموضوع · كما شرحنا تفصيلا نظرية الفارابى فى العقل ، ثم عرضنا للمعرفة الاشراقية عند الفارابى ، ولتصوفه كأحد مظاهر تلك المعرفة · وأشرنا الى مظان الاتفاق والاختلاف بينه وبين المتصوفة · ثم عرضنا رأى الفارابى فى النبوة ، لما لها من ارتباط وثيق بنظرية المعرفة عنده · وتعرضنا للنقد الموجه الى هذه النظرية والردود الممكنة على ذلك النقد · وختمنا الفصل بشرح وتحليل لرأى الفارابى فى مدى قدرة العقل على ادراك حقائق الأشياء · وقدمنا عدة فرضيات محتملة للاشكالات الواردة فى هذا الخصوص ·

الفصـــل الخـامس :

فى هــذا الفصـــل والذى يليـه قمنــا بتحليل آراء الفــارابى فى الفلســفة العملية · فالأخلاق تمثل الجــانب العملى للانسان عنـــد فيلسوفنا ، ان لم تكن تمثل هدفا وغاية لمذهبه الفلسفى برمته· وقد حاولنا تفصيل نظرية الفارابى الأخلاقية ، فعرضنا تعريفه لعلم الأخلاق ، ورأيه فى السعادة والفضيلة وأقسامها ، ورأيه فى مدى كون الأخلاق فطرية أم مكتسبة ، وكيف تتحول بعد ذلك الى ملكات انســـانية ، وكذلك رأيه فى الوسط الأخلاقى ، والنماذج التطبيقية للافعال المتوسطة · كما اوضـحنا رأى الفارابى فى الخير والشر ، والنظرية التفاؤلية فى هذا الخصــوص، ورأيه فى العلم والعمل ، واشرنا الى أن الفارابى لا يستغنى بالعلم عن العمـل ، بل هما طرفان لمعادلة واحـدة · فتمام العلم عنده بالعمــل ، والفيلسوف الكامل ، فى رأيه ، هو من حصل الأمور النظرية وكانت له قــوة على استعمالها · وأشرنا هنا الى أثر الاســـلام فى تشكيل رؤية الفارابى بالنسبة لهذا الموضوع · وقد ختمنا هــذا الفصــل بذكر رأى ابى نصر فى الأخلاق التى يجب أن يتبعها من أراد تحصيل الفلسفة ·

(**الفصل السادس**) : وقد شرحنا فيه آراء الفارابى السياسية ، والسياسة تمثل القسم الثانى من أقسام الفلسفة العملية عند أبى نصر · وهى ترتبط عنده بالأخلاق ، ولذا فهو يضعهما أحيانا ضمن علم واحد هو (العلم المدنى) أو (الفلسفة المدنية) · والحقيقة ان الآراء السياسية ، بل الانســانية ، للفــارابى تتجلى كأوضح ما يكون فى رؤيته (للمدينــة الفاضلة) كما عرضها فى كتبه السياسية المختلفة · وقد بحثنا هنا آراءه الاجتماعية ، مثل ضرورة الاجتماع الانســـانى وطبيعته ، واقســـــام المجتمعات ، والتفسير العضـــوى للمجتمع ، ورأيه فى رئيس الدولة او المدينة ، وشروطه وصفاته ، ورأيه فى المجتمع الفاضل والأمة الفاضلة ، ومضادات المدينة الفاضلة من المجتمعات والمـدن غير الفاضلة · وعقدنا مقارنات عديدة بين آراء الفارابى فى مدينته وآراء أفلاطون فى جمهوريته ، وتوصلنا الى أن هناك نقاط اختلاف قوية بين الفيلسوفين رغم وجـــود بعض نقاط الاتفاق · فمدينة الفارابى ، على ســبيل المثال ، انســانية مستمدة من التصور الاســلامى للخلافة الراشــدة ، وللدولة التى تشمل مختلف الأمم والشعوب دونما تمييز ، بينما جمهورية أفلاطون تنطلق من رؤية ضيقة للمدينة اليونانية ، ولذا نادى الفارابى (بمجتمع المعمورة) الذى يضم عدة شعوب وأمم ، بينما لم يعــرف ذلك افلاطون · وهنــاك جملة من النقاط الأخرى التى تميز بها الفيلسوف المسلم سنلاحظها أثناء البحث · بعد ذلك عالجنا ما يثار حول النظرة (الطوباوية) فى سياسات

الفارابى ، وأثبتنا أن محاولة الفارابى السياسية تستند الى أسس واقعية ملحوظة ٠

(الخاتمة والنتائج) : وقمنا فيها بعملية تركيب لما عرضناه خلال البحث ٠ وكان هدفنا الأساسى هو استخلاص القيم الايجابية للانسان عند الفارابى ، وايضاح رأيه كفيلسوف صاحب رؤية متميزة فى هذا المجال ٠ وخلاصة ما توصلنا اليه أن هناك ثلاثة أبعاد تحدد تصور الفارابى للانسان هى : بعد الهى وكونى ، وبعد ابستمولوجى ، وبعد أخلاقى اجتماعى وسياسى ٠ وعند الفارابى ان هذه الأبعاد الثلاثة يكمل بعضها بعضا ٠ كما أشرنا فى هذه الخاتمة أيضا الى جملة من النقاط التى تميز مذهب الفارابى الفلسفى عن غيره من فلاسفة اليونان ، والتى استمدها دون شك من شخصيته الفكرية المتميزة ، ومن عقيدته الاسلامية ٠

لقد كان من أهم الدوافع التى شدتنى الى هذا البحث ، بالاضافة الى ما تقدم ، هو اثبات القيمة الكبرى التى أولاها الفلاسفة المسلمون للانسان ، كحقيقة ذاتية وكاطار عملى متعلق بسلوك الانسان ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالآخرين وغير ذلك ٠ لأن الغرب ومفكريه قد دأبوا على اعتبار عصر النهضة (Renaissance) بأنه العصر الذى أصبح فيه الانسان محورا لاهتمام الفلاسفة والمفكرين والشعراء وغيرهم ، وان العصور والحضارات السابقة ، ومنها حضارتنا الاسلامية ، كانت تبخس حق الانسان وتجعله مستسلما للغيب والقدر ! ٠٠ فهذه صورة سامية وراقية للانسان تدحض ما يزعمون ٠ صورة فيها ايمان كبير بدور الانسان الفاعل فى هذا العالم ، وبقدرته الواسعة على تطويع المشكلات واكتشاف الحلول ، والاستدلال على مواطن الخير والجمال ٠

وما أحرانا أن نستلهم القيم الايجابية فى هذه الصورة التى رسمها الفارابى ، من أجل اصلاح الانسان فى أمتنا ، والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة ٠ وأحسب أن فى ذلك احياء حقيقيا لتراثنا ٠ لأن هذا الاحياء سيكون شكليا ، ولا يتجاوز النصوص الصماء ، اذا لم يأخذ طريقه الى الواقع العملى ، من أجل اعادة تشكيله وتغييره نحو الأفضل ، وأرجو ان أكون قد وفقت فى عرضى لهذا الموضوع ٠ والله أسأل أن يهدينى الى سواء السبيل فهو حسبى عليه توكلت واليه أنيب ٠

تمهيد

حياة الفارابى

كثيرا ما تكون حياة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب الخفية فى مذهبه الفلسفى ، أو لمعرفة تطوره الفكرى والروحى ، والأسباب المؤدية الى ذلك التطور · ولعل هذا السبب هو الذى يدعونا الى أن نمهد لبحثنا بعرض حياة الفارابى ، فلعلها تضىء بعض الجوانب الغامضة فى شخصيته أو فلسفته ·

والحق أن فى حياة الفارابى صفحات ليست قليلة هى اما مجهولة أو محل جدل · يتعلق أغلبها بنسبه ، ومسقط رأسه ، وأسفاره ، وطفولته وشبابه ، وغير ذلك مما تركه المؤرخون دون تحديد أو قطع ، ولم يشر اليه الفارابى نفسه حتى نقطع به ·

فهو لم يفعل كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا الذى دون سيرته الذاتية ، وألقى الأضواء بنفسه على تاريخ حياته وتحصيله العلمى ومؤلفاته منذ نشأته الأولى وطفولته المبكرة ، وحتى المراحل المتأخرة من حياته · كما لم يتوفر من تلامذة الفارابى من يقوم بتلك المهمة ، فيدون سيرة أستاذه ، مثلما فعل (أبو عبيد الجوزجانى) الذى أكمل الجوانب الناقصة من سيرة أستاذه ابن سينا (١) ·

ولكننا سنحاول ، قدر الطاقة ، استقصاء هذا الأمر ، وعرض

---

(١) انظر تفصيل ما أورده ابن سينا وما أكمله (الجوزجانى) فى كتاب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) لابن أبى أصيبعه ، جـ ٢ ، ص ٢ – ٩ · ط ١ ، مط الوهبية مصر ، ١٢٩٩ هـ – ١٨٨٢ م ·

حياة الفارابى ، معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص فى كتب التراجم ، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابى ، ومتوخين الايجاز ما امكن ٠

١ ـ نسبـــه :

هناك شبه اجماع بين المؤرخين على أنه أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزلغ ، ولكنهم يجمعون على ان اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر) (٢) ٠

وقد أجمع المؤرخون على انه تركى الأصل ، باستثناء (ابن أبى أصيبعه) الذى ذكـر أنه فارسى المنتسب (٣) ٠ ويرى الشيخ مصـطفى عبد الرازق أنه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية ، لتقارب البلادين واشتراك الاعلام فيهما » (٤) ٠ غير أن الشـــواهد تؤكد أن الفارابى كان تركيـا ، بدليل ان (طرخان وأوزلغ) هما من أســماء الترك (٥) ، اضافة الى موطنه الأصلى وهو مدينة (فاراب) التركية كما سنرى ٠

٢ ـ موطنـــــه :

ينتسب أبو نصر الى مدينـة (فاراب) وفيها ولـد ٠ وفاراب كمـا يذكر (ياقوت الحموى) « ولاية وراء نهر سيحون فى تخوم بلاد الترك ، وهى أبعد من الشـاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها فى الطـــول والعرض أقل من يوم ، الا أن بها منعة وبأسا ، وهى ناحية سبخة لها غياض ولهم مزارع فى غربى الوادى يأخذ من نهر الشاش ، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل بن حمـاد الجوهرى مصنف (الصحاح فى اللغة) وخاله أبو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم صاحب (ديوان الأدب) ، وغيرهما ، واليها ينسب أبو نصر محمد بن محمد

---

(٢) فى تحقيق نسب الفارابى انظر مثلا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ ، تحقيق : د٠ احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، وصاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ، تحقيق : لويس شيخو اليسوعى ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ، والمسعودى : التنبيه والاشراف ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ، القاهرة ١٩٣٨ ٠

(٣) ابن أبى أصيبعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ ٠

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٥٥ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ٠

(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٧ ٠

الفارابى ، الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف فى فنون الفلسفة » (٦) ٠ وهذه المنطقة تقع اليوم فيما يسمى بآسيا الوسطى ٠

الا أن (ابن النديم) يذكر ان أبا نصر « أصله من الفارياب من أرض خراسان » (٧) ٠

وتردد (البيهقى) ، فمرة يقول : انه من (فاراب) تركستان (٨) ، وأخرى يقول : انه من (فارياب) تركستان (٩) ٠

ولكن مما يضعف رأى (ابن النديم) أو غيره ، أن النسبة الى (فارياب) هى (فاريابى) ، وليس (فارابى) ! ٠٠ كما أن (ياقوت الحموى) قد ذكر أسماء جماعة من العلماء نسبوا الى (فارياب) منهم محمد بن يوسف الفارابى صاحب سفيان الثورى ، وليس فيهم أبو نصر الفارابى (١٠) ٠

٣ ـ مولـده :

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن أن نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته ، والسن التى كان عليها اثناء وفاته ٠ فقد ذكر المؤرخون أنه توفى بدمشق فى شهر رجب سنة (٣٣٩ هـ) وقد ناهز الثمانين عاما (١١) ٠ وبذا تكون ولادته حوالى سنة (٢٥٩ هـ) ٠

٤ ـ نشـأته :

النشأة الأولى هامة جدا فى حياة أى فيلسوف او مفكر ٠ لأن فيها ترتسم الخطوط الأولى لشخصيته ، وقد تبقى آثارها ملازمة له حتى فى مراحل متأخرة من حياته ٠

والحقيقة ان هذه النشأة واحدة من الصفحات المجهولة فى حياة

---

(٦) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، جـ ٦ ، ص ٨٣٣ ـ ٨٣٤ ، طبعة لايبزيغ ، ١٨٦٨ ٠

(٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٦٤ ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

(٨) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام . ص ٣٠ ، تحقيق : محمد كرد على ، مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦ ٠

(٩) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ص ١٦ ، لاهور ، ١٣٥١ هـ ٠

(١٠) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، جـ ٦ ، ص ٨٤٠ ٠ وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ ٠

(١١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ص ١٥٦ ٠

فيلسوفنا · فنحن لا نعرف فيها شيئا عن طفولته ، وتعليمه الأولى في (فاراب) ، ومن هم أساتذته وشيوخه ، وماذا كانت اهتماماته وميوله ؟·

لقد ركز المؤرخون على عرض حياته الشخصية والفكرية ابتداء من قدومه الى بغداد ، وهذه مرحلة متأخرة نسبيا في حياة الفارابى · اذ يقدر الشيخ مصطفى عبد الرازق دخوله الى بغداد فى حدود سنة (٣١٠ هـ) ، فيكون عمره اذ ذاك حوالى خمسين عاما (١٢) · ويؤكد هذا الفرض ما ذكره (ابن أبى اصيبعه) من أن الفارابى كان يجتمع بأبى بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق (١٣) ·

وأبو بكر بن السراج توفى سنة (٣١٦ هـ) · فلا بد أن يكون تبادل التعلم بينه وبين الفارابى قبل وفاته بست سنين على الأقل · خصوصا اذا ما روعى أن ابن السراج قد تأثر فى مؤلفاته النحوية بأساليب المنطق وقواعده (١٤) ·

اذن فحياة الفارابى منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره ، لا نكاد نعرف عنها شيئا · اللهم الا ما ذكر من أن أباه كان قائد جيش (١٥) ، فنستنتج أنه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يسلك سلوك أولاد القادة والأمراء الذين كثيرا ما يميلون الى الترفه والبذخ والاقبال على الملذات · « ولعل فيما امتاز به الفارابى من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل ابطال » (١٦) ·

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء فى بلدته · « فقد كان فى أول أمره قاضيا · فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، واقبل بكليته على تعلمها · ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البته » (١٧) ·

اما متى اشتغل الفارابى بالقضاء ، ومتى تركه ، فلم يذكر ذلك أصحاب التراجم ·

ولكن لا شك أن اشتغال فيلسوفنا بالقضاء مدة من الزمن ، أمر له دلالات هامة جدا وهى :

---

(١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٨ ·
(١٣) ابن أبى أصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ ·
(١٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص ٥٩ ·
(١٥) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ·
(١٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، نفس المصدر ، ص ٥٦ ·
(١٧) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ·

١ ـ ان رجلا يتسنم هذا المنصب لابد أن يكون مؤهلا له تأهيلا علميا كافيا ، وهو ما يعنى أن الفارابى قد أتقن العلوم الاسلامية من لغة وتفسير وحديث وفقه وغيرها ، أو ألم بها بشكل جيد على الأقل .

٢ ـ ان التكوين الأساسى لفيلسوفنا يعتمد بالدرجة الأولى على الثقافة الاسلامية ، ونحسب أن هذا التكوين بقى ملازما لشخصه ، لأنه أصبح جزءا من نسيجه الروحى والعقلى .

٣ ـ ان الاطلاع على الثقافة اليونانية واتقانه لها جاء لاحقا للمرحلة السابقة ، ولكنه لم يستطع أن يسلب الفارابى شخصيته أو هويته الاسلامية . فلذا نراه يحاول القيام بعملية تطوير فى نطاق الفكر اليونانى ، الأرسطى على وجه الخصوص ، كى يتلاءم مع الخطوط العامة التى تطبع شخصيته المسلمة . حتى وان جاءت تلك المحاولة على حساب الحقيقة العلمية فى بعض الأحيان ، مثل محاولته الجمع بين الأفلاطونية والأرسطية كما سنرى .

هذا ما يخص اشتغاله بالقضاء فى بلده . وهو من النزر اليسير الذى نعرفه عن ظروف نشأته الأولى فى فاراب . ولكن كيف تحول بعد ذلك من القضاء وعلوم الشريعة الى الفلسفة وعلوم الحكمة ؟ .

ان قول (ابن أبى أصيبعه) السابق عن الفارابى ، بأنه « لما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكليته على تعلمها . ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البته » . هذا القول يوحى بأن تحول الفارابى نحو الفلسفة جاء نتيجة انقلاب روحى داخلى وتأمل عقلى ، رافقه نوع من الزهد والتصرف . وهو رأى دقيق وجدير بالأهمية ، ونحن نميل اليه فى تفسير تحوله من القضاء الى الاشتغال بالحكمة .

ولكننا نجد رأيا آخر لابن أبى أصيبعه فى نفس الكتاب يحاول أن يفسر فيه اشتغال الفارابى بالفلسفة ، بأن « رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا ، وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة » (١٨) .

وهذه رواية لا نعتقد أنها تصمد للنقاش . أولا ، لأنها تخضع موضوعا خطيرا كهذا للمصادفة والاتفاق ، بينما اعتناق فكرة معينة ، وسلوك طريق الحكمة ، يقتضى اختيارا واعيا ، ولا يتم الا بعد تأمل عميق . وثانيا ، لأن المترجم لم يحدد لنا تاريخ هذه الواقعة ، وهل تمت فى فاراب أم أثناء سفره منها الى بلاد فارس ثم العراق ؟ طبعا ناهيك

---

(١٨) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

عن اسم هذا الرجل (المجهول) الذى أودع عنده كتب أرسطو طاليس ٠ ويفترض أن رجلا كهذا لا يمكن أن يكون عاديا أو مجهولا ٠

كما أن قوله : « وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها ، وصار فيلسوفا بالحقيقة » ، يعنى أن الواقعة تمت اثناء المرحلة البغدادية ، لأنها المرحلة التى اكتملت فيها مواهبه الفلسفية ، وظهر نبوغه وعبقريته ، وصار (فيلسوفا بالحقيقة) ٠

ولكن ابن أبى اصيبعة يريد أن يفسر بهذه القصة تحول الفارابى من القضاء الى الحكمة ، وهى بالتأكيد مرحلة سابقة على مجيئه الى بغداد ٠ وبذا فلا تصلح هذه الرواية لاعطاء تفسير مقنع لاتجاه الفارابى نحو الفلسفة ٠ ولكن لا يبعد أن تكون سببا من الأسباب لا غير ٠

وعلى هذا فنحن نرجح الرأى الأول ، ونؤمن أن اتجاه الفارابى الى الفلسفة جاء نتيجة تأمل مجرد ، وبحث وتمحيص ، وليس محض مصادفة ، حينما وضع رجل (مجهول) فى وقت (مجهول) عند الفارابى ، بعضا من كتب المعلم الأول !

٥ ـ اسفاره وثقافته :

عرف الفارابى بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) فى آسيا الوسطى ٠ ولا شك أن هذه الأسفار قد افادت الفارابى كثيرا ، وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية ٠ وذلك بما هيأته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاينة أحوال الناس والمجتمعات عن قرب ، مما سيكون له اكبر الأثر فى اهتمامه غير العادى بالسياسة والأخلاق والمجتمع ٠ وكذلك ، وقبل كل شيء ، الالتقاء بأساتذة وعلماء فى شتى فنون المعرفة ، لا سيما وان جل أسفار الفارابى كانت طلبا للعلم أو تيسيرا له على الطالبين بالتدريس والكتابة ٠

والحقيقة ان جانبا مهما من رحلات الفارابى بقى مجهولا ولم يوضحه المؤرخون ٠ فهؤلاء لا يفصلون فى رحلاته الا ابتداء من وصوله الى بغداد ، وهى عاصمة الخلافة الاسلامية يومئذ ٠ فأسفاره بعد هذه المرحلة يذكرونها بشيء من الوضوح ، أما قبل ذلك ، فلا نكاد نعرف عنه شيئا ٠

ولكن من المؤكد أن الفارابى قام بعدة رحلات قبل وصوله الى بغداد ٠ وابن خلكان يذكر أن الفارابى « خرج من بلده ٠ وانتقلت به

الأسفار الى أن وصل الى بغداد » (١٩) • فهذه اشارة الى رحلات قام بها الفارابى قبل أن يستقر به المقام فى عاصمة الخلافة •

والظاهر أن الفارابى تنقل أولا فى آسيا الوسطى فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من دور العلم • ثم سافر الى بلاد فارس وكانت تعج حينئـــذ بالفقهاء والأدباء والمتكلمين والعلماء فى مختلف مجالات المعرفة ، وفيها حواضر علمية هامة • فاستفاد فيلسوفنا منها . ودرس وتعلم فيها . لأنه كان فى طور النشأة والتحصيل لا طور الابداع والتاليف •

فليس من المعقول ان الفارابى قد جاء الى بغداد فى العقد الخامس من عمره ، وهو خالى الوفاض من علوم الحكمة واللغة العربية وغيرها . وابتدأ تحصيلها فى بغداد ! ولا بد أن تكون هناك مرحلة ســابقة على وصوله الى بغداد اخذ فيها قسطا غير قليل من أسباب المعرفة ، وجاء الى العراق لاكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك •

ومما يلاحظه (دى بور) أن « الفلسفة التى تدرب عليها الفارابى يرجع أصلها الى مدرسة مرو ، والظاهر ان أعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الالهيات أكثر مما عنى بها أهل حران والبصرة . فقد كان ميل هؤلاء متجها الى الفلسفة الطبيعية » (٢٠) • ومرو كما هو معروف تقع فى بلاد فارس •

ولعل من نتائج رحــلاته تلك اتقانه للعديد من اللغات كالفارســية وغيرهــا • وأعتقد أنه كان يعرف العربية قبل وصــوله الى بغـــداد • اما حكاية دراسته للعربية فى بغداد على اللغوى المعروف ابن السراج ، فهى أكبر من أن تكون تعلما كما سنرى •

بعد ذلك انتقل الفارابى الى بغداد ، وهى يومئذ مركز الاشعاع الحضارى للمسلمين ، ومدينة النور التى يشـد اليها العلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حدب وصــوب كى ينهلوا من معينها ، ويلتقوا بعلمائها ، ويطلعوا على مكتباتها العامرة ، ومدارسها الكثيرة •

وقد وصل الفارابى بغداد حوالى ســنة (٣١٠ هـ) كمــا قلنا ، والتقى فيهـــا بأبى بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) المنطقى والمترجم المعروف . وكان اذ ذاك شيخا كبيرا » يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صــيت عظيم ، وشهرة وافيــة ، ويجتمع فى حلقته كل يوم المئون من

---

(١٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ . ص ١٥٣ •

(٢٠) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٠ . ترجمة : د• محمد عبد الهادى ابو ريده ، مط لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة •

المشتغلين بالمنطق · وهو يقرأ كتب أرسطاطاليس فى المنطق ويملى على تلامذته شرحه ، فكتب عنه فى شرحه سبعين سفرا · ولم يكن فى ذلك الوقت أحد مثله فى فنه · وكان حسن العبارة فى تاليفه ، لطيف الاشارة ، وكان يستعمل فى تصانيفه البسط والتذييل ، حتى قال بعض علماء هـذا الفن : ما أرى أبا نصر أخذ طريقة تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة الا من ابى بشر » (٢١) ! ·

ولكن ابن أبى أصيبعه يقول فى معرض المقارنة بين الفارابى وأبى بشر : « أن أبا بشر أسن من أبى نصر . وأبو نصر أحـد ذهنا وأعـذب كلاما » (٢٢) ·

والحق ان أسلوب الفارابى فى الكتابة فيه وضوح واشراق ، وهو من نوع السهل الممتنع · فلم يجنح فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة والصيغ المعقدة · واذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضا فى بعض الأحيان ، فما هو الا من تعقد الموضوعات نفسها ، بحيث يصبح التعبير عنها بلغة جزلة سهلة فيه شىء من الصعوبة ·

ويؤيد ذلك (دى بـور) ، وان بشىء من التحفظ ، فيقـــول : ان الفارابى « كان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة غير أن ولوعه بالمترادف فى الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلا دون الدقة فى تعبيره الفلسفى » (٢٣) ·

ولا يعطى (دى بور) أمثلة معينة تثبت ولوع الفارابى بالمترادف فى الألفاظ والجمل فى بعض الأحيـــان ، ولذا فان تحفظه محـل شـك ولا مبرر له · لأن فيلسوفا كالفارابى ألف كتـاب (احصـاء العلوم) وكتاب (الحروف) و (الألفاظ المستعملة فى المنطق) وغيرها مما يهتم بتحقيق المصطلح الفلسفى وضبطه ، حتى انه أخذ على نفسه (تعريب) منطق أرســطو ، ووضــعه فى ألفاظ تلائم العــالم العربى (٢٤) ··· فيلسوف كهذا لا يمكن أن تنقصه الدقة فى تعبيره الفلسفى !

أقام الفارابى مدة أو برهة ــ كمـا يذكر ابن خلكان ــ على تلك الحال ، ثم ارتحل الى مدينة (حران) · وحران مدينة لها تأثير كبير فى انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية الى العرب والمسلمين ، وهنـاك التقى الطبيب المنطقى يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨ هـ) ، « فأخذ عنه طرفا

---

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ ·
(٢٢) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ ·
(٢٣) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ ·
(٢٤) انظر سعيد زايد : الفا ابى ، ص ٣٦ ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهره ·

من المنطق أيضا ، ثم قفل راجعا الى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب ارسطاطاليس ، وتمهد فى استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها · ويقال : انه وجد (كتاب النفس) لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبى نصر : انى قرأت هذا الكتاب مائة مرة ! ونقل عنه انه كان يقول : قرأت (السماع الطبيعى) لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى انى محتاج الى معاودة قراءته · ويروى عنه ، أنه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن ، أنت أم أرسطاطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته » ! (٢٥)

وهكذا فان الفارابى تنقل بين بغداد وحران ، ولكننا لا نعرف الشىء الكثير عن طبيعة دراسته فى حران غير لقائه بابن حيلان · وتبقى فترة اقامته فى بغداد من أخصب فترات حياته · ففيها أكمل ما عنده من علوم الحكمة ، واطلع على التراث اليونانى بشكل جيد ومن مظان مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد ، أو مسموعة من قبل الفلاسفة الذين كانوا يلقون دروسهم فى دور العلم المختلفة ·

ولكننا نبقى على رأينا بأن الفارابى لم يأت الى بغداد وهو خلو من علوم الحكمة ، بل كانت عنده حصيلة غير قليلة منها ، والا فليس معقولا ان يبتدىء بتعلم المنطق والفلسفة فى بغداد على يد أبى بشر ومن ثم يوحنا بن حيلان ، وخلال مدة وجيزة يتفوق على هؤلاء جميعا ، وتطبق شهرته الآفاق الى الحد الذى يحار فيه الناس هل هو أعلم بأمور الحكمة أم أرسطو ؟ ! ولأرسطو ما له من منزلة كبيرة وشأن عظيم عند المسلمين فى ذلك الوقت !

ونفس الشىء ينطبق على قصته مع ابن السراج · حيث يقول ابن أبى أصيبعه : « وفى التاريخ ، أن الفارابى كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » (٢٦) ·

---

(٢٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٤ ·

ويشكك بعض الباحثين فى صحة الروايات التى تذكر ارقام قراءات الفارابى لكتب ارسطو ، ويرون انها تفتقر الى التثبت والدراية وسلامة الاستنباط · ويرى (روزنتال) أن الحاشية على كتاب النفس والتى (ادعاها ابن خلكان) لم تكن للفارابى ، وهذا ما يضع مشكلة هذه القراءات موضع الشك بل موضع الرفض أيضا ·

انظر د· جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى (فيلسوفان رائدان) ص ٧٢ · ط ١ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ·

(٢٦) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ ·

فاذا أراد المؤرخون أن يستدلوا بهـذه القصـة على أن الفارابى لم يكن يعرف العربية قبل قدومه الى بغداد ، وأنه بدأ يتعلمها فى بغداد على يد ابن السراج ، فان الدليل لا يسعفهم · « فليس من المعقول أن الامام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره فى النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشىء يتلقى دروسه الأولى ثم يتأثر عقله بأسلوب هـذا الناشىء وتعاليمه ، وليس بالمعقـول أن من يجهل العربية يبتدىء بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج » (٢٧) ·

ونضيف أنه ليس من المعقول أيضا ان من يتصدى للقضاء فى بلده يكون جاهلا بالعربية وأسرارها ، بل يقتضى منه ذلك ، كما أوضحنا ، أن يكون على معـرفة بالقرآن الكريم والسنة الشريفـة والعلوم المتفرعة عنهما ، وهذه كلها تتطلب أيضا معرفة باللغة العربية وآدابها ·

ولا أدرى لـمـاذا نستبعد ذلك ، والمنطقة التى عاش فيها الفارابى كانت زاخرة بالعديد من أئمة اللغة العربية وآدابهـا ، بل ان (فاراب) نفسها قدمت اثنين من كبار اللغويين وأصحاب المعاجم . وهما الجوهرى صاحب (الصحاح) وأبو اسحق الفارابى صـاحب (ديوان الأدب) · فهـل نستكثر اذن على أبى نصر أن يكون قد تعلم العربيـة فى فاراب أو غيرها من المدن قبل قدومه الى بغداد !

والحقيقة ان المؤرخين قد أعطوا أهمية كبيرة جدا لعلاقة الفارابى بأبى بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، وكأن الحكمة لم تهبط عليه الا حينما التقى بهما ! والحال أن هذين الرجلين لا يعرف لهما نشاط فلسفى ابداعى · اللهم الا بعض الشروح التى اشتهر بها متى بن يونس على كتب أرسطو · فهما من النقلة أو المترجمين الذين كان يزخر بهم القرن الثالث والرابع الهجريين · وهؤلاء ليسوا من جملة الفلاسفة ذوى الشأن كما يذكر (دى بور) (٢٨) ·

وحتى لو كانوا ذوى شأن فى الفلسفة والمنطق ، فان علاقة الفارابى بهم لا تبعد أن تكون علاقة حوار عقلى فلسفى وليس علاقة تلمذة بأى حال من الأحوال ·

ويبدى الشيخ مصطفى عبد الرازق اعتراضـا وجيها فى هـذا الخصوص فيقول : اذا كان الفارابى « قد أخذ عن أبى بشر متى بن يونس وعن يوحنا بن حيلان علم المنطق ، وأخذ العربية عن ابن السراج ، فكيف

---

(٢٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٩ ·
(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٢٤ ·

تعلم الموسيقى ، وقد كان يحسنها تلحينا وتوقيعا ، حتى ليحكى أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه ؟ » (٢٩) ٠

ونعتقد أن فى ذلك كفاية لاثبات أن الفارابى حينما جاء الى بغداد لم يكن خلوا من علوم الحكمة والطبيعة واللغة ، فتكون مرحلة اقامته فى بغداد هى مرحلة النضوج الفلسفى والابداع والتأليف ، ولكن هذا لا ينفى أن الفارابى قد استفاد من الجو الثقافى العام الذى كانت تهيئه عاصمة الخلافة العباسية . بما كانت تحتضنه من فلاسفة ومتكلمين ونحاة وغيرهم ٠ وهؤلاء ساعدوا الفارابى ، دون شك ، على استكمال ما عنده من علوم الحكمة . وأثاروا أمامه ،فى نفس الوقت ، موضوعات ومشاكل فلسفية جديدة . تفرضها طبيعة المجتمع والبيئة الثقافية المعقدة التركيب . والتى لم تكن لتثار فى بيئة بسيطة كتلك التى كان يحياها فى (فاراب) ٠

اقام الفارابى فى بغداد نحوا من عشرين عاما ، كانت من أخصب فترات حياته العقلية . حيث كتب معظم مؤلفاته ٠ « ولم يزل (ببغداد) مكبا على الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) ، والتحصيل له الى أن برز فيه ، وفاق اهل زمانه . وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق ، ولم يقم بها ٠ ثم توجه الى مصر ٠٠٠ وعاد الى دمشق وأقام بها ، وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان » (٣٠) ٠

ويرجح أن الفارابى غادر بغداد الى دمشق فى آخر سنة (٣٣٠ هـ) ، وهو ما نستنتجه مما ذكره (ابن أبى أصيبعه) عن كتاب (المدينة الفاضلة) ٠ حيث يذكر : ان الفارابى « ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله الى الشام فى آخر سنة (٣٣٠ هـ) ٠ وتممه فى سنة (٣٣١ هـ) . وحرره ثم نظر فى النسخة ، بعد التحرير ، فاثبت فيها الأبواب ٠ ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ٠ فعمل الفصول بمصر فى سنة (٣٣٧ هـ) وهى ستة فصول » (٣١) ٠

ولكن ابن أبى اصيبعه يذكر فى مكان آخر من كتابه : « ان أبا نصر قد سافر الى مصر سنة (٣٣٨ هـ) ورجع الى دمشق وتوفى بها سنة (٣٣٩ هـ) » (٣٢) ٠

والحقيقة ان رحلة الفارابى الى مصر هى احدى الحلقات المفقودة فى حياته ٠ فلا نعرف بمن التقى فى مصر من العلماء ، وما هى طبيعة

---

(٢٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق . ص ٥٩ ٠
(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ . ص ١٥٥ ٠
(٣١) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ٠
(٣٢) نفس المصدر ، ص ١٣٤ ٠

نشاطاته الفلسفية هناك ؟ ومن المؤكد أن يكون له نشاط علمى معين ، بدليل هؤلاء الناس الذين طلبوا منه أن يجعل فصولا لكتاب (المدينة الفاضلة) · فهم لا يمكن أن يكونوا من عامة الناس ، بل من أهل الفضل والعلم فيهم ·

وقد التقى الفارابى بالأمير سيف الدولة بن حمدان (ت ٣٥٦ هـ) وكان فارسا مقداما اشتهر بحروبه المستمرة ضد غزوات الروم على الثغور الشمالية للمسلمين ، كما كان محبا للعلم والعلماء · حيث لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء · وكان ممن قربه اليه الفيلسوف الفارابى ، والشاعر المتنبى ، وابن خالويه النحوى وغيرهم ! (٣٣) ·

وقد ملك سيف الدولة حلب فى سنة (٣٣٣ هـ) · واتصل به الفارابى فى تلك السنة بعد ما عرفه من حبه للعلم والعلماء · فاجتمع به الأمير « وأكرمه اكراما كثيرا ، وعظمت منزلته عنده ، وكان له مؤثرا » (٣٤) ·

ويجمع المؤرخون على اعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابى وتقديره الفائق له · حيث يذكر القفطى أيضا : ان أبا نصر قدم على سيف الدولة فى حلب « وأقام فى كنفه مدة بزى أهل التصوف ، وقدمه سيف الدولة ، وأكرمه ، وعرف موضعه من العلم ، ومنزلته (٣٣٩ هـ) » (٣٥) ·

ولا حاجة بنا الى ذكر القصة التى أوردها صاحب الوفيات عن اللقاء الأول للفارابى بسيف الدولة (٣٦) ، لأن أسلوب الصنعة والتمثيل واضح فيها ، والفارابى أبعد ما يكون عن ذلك · لزهده ، وانطلاقه على سجيته ، وعدم ميله الى التكلف · حتى وان استندت تلك القصة الى بعض الأسس الصحيحة فى شخصية الفارابى مثل اتقانه للموسيقى ، واختراعه لآلة القانون ، ومعرفته الواسعة باللغات · انها « تشبه أن تكون غلوا مجاوزا لا اختراعا صرفا » (٣٧) ·

رحياة العظماء غالبا ما تحاك حولها بعض الأساطير · ونحسب

---

(٣٣) ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ ١١ ، ص ٢٦٤ ، مط السعادة ، مصر ·

(٣٤) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ·

(٣٥) القفطى : اخبار العلماء باخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ، مط السعادة ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ·

(٣٦) انظر تفاصيل القصة فى (وفيات الأعيان) ، جـ ٥ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ ·

(٣٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٦ ·

أن ما أورده (البيهقى) أيضا عن قصة لقاء الفارابى بالوزير الصاحب ابن عباد (٣٨) ، وهى قريبة الشبه بقصة لقاء الفارابى بسيف الدولة هى من هذا النوع · لأن الفارابى قد توفى والصاحب له من العمـــر ثـلاثة عشر عاما · فكيف يلتقيه الفـارابى والمفـــروض أنه فى منصب الوزارة ؟ ·· الحـــق ان هذه القصة ليست غلوا مجاوزا بل اختــراعا صرفا !

٦ ـ اتقانه للغـات :

كانت للفارابى معرفة بالعديد من اللغات · قد تكون رحلاته الكثيرة فى العديد من البلدان ، كما ألمحنا ، عاملا مســاعدا على تنميتها · وقـد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) الى أن يجعل عدد اللغات التى كان يتقنها الفارابى سبعين لغة (٣٩) ! وهو أمر مبالغ فيه جدا · الا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالاضافة الى العربية (٤٠) ·

أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون : فمنهم من يرى أنه كان « يتحدث فى بعض كتبه عن اللغة اليونانية حـديث خبير بها » (٤١) · بينما يرى د· ابراهيـم مدكور : أن فى ترجمة الفـارابى لكلمة (السفسطة) الواردة فى (احصاء العلوم) ما يوضح أنه لم يكن على معرفة باللغة اليونانية (٤٢) ·

ونحن نتفق مع الرأى الأول ، بدليل مقارنات الفارابى الكثيرة بين اللغة العربية والنحو العربى ونظيرهما فى اللغة اليونانية فى العديد من مؤلفاته (٤٣) · ولا نعتقد أن هذه المقارنات تتم على غير أساس · أمـا ترجمته لكلمة (السفسطة) الواردة فى (احصاء العلوم) بأنها تعنى (الحكمة المموهة) (٤٤) ، فيمكن تبرير اشـــــتقاقه هذا بأنه خطأ ذاع

---

(٣٨) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣١ ـ ٣٣ ، وتتمه صوان الحكمة ، ص ١٧ ـ ١٩ ·

(٣٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ ·

(٤٠) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ ·

(٤١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٠ ·

(٤٢) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim Philosophy, Vol. 1, p. 451, Wisbaden,, 1963.

(٤٣) انظر مثلا للفارابى : كتاب (الألفاظ المستعملة فى المنطق) ، ص ٤٢ ، تحقيق وتقديم : د· محسن مهدى · مط الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٠ · وله أيضا : كتاب الحروف ، ص ١١١ ـ ١١٢ ·

(٤٤) انظر للفارابى : احصاء العلوم ، ص ٨١ ، تحقيق وتقديم : د· عثمان أمين ، ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ·

واشتهر بعد أن اكتسبت كلمة (السفسطة) معنى رديئا (٤٥) ٠ وعلى كل حال ، فاذا كان الفارابى لا يتقن اليونانية ، فما من شك أنه كان يلم بطرف منها على الأقل ٠

٧ ـ المعلم الثانى :

لقب أبو نصر (بالمعلم الثانى) (٤٦) على اعتبار أن ارسطو هو (المعلم الأول) ٠ ويرجح (كارادفو) أن هذا اللقب اطلق على الفارابى لاشتهاره فى شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية (٤٧) ، وهو عندنا الأقرب للصواب ٠

غير أن (حاجى خليفة) قد انفرد برواية نقلها عن (حاشية المطالع) لمولانا لطفى ، ومفادها أن هذا اللقب قد جاء من عنوان كتاب للفارابى اسمه (التعليم الثانى) ٠ وان هذا الكتاب الذى يضم جميع أبواب الحكمة قد بقى مسودا ومحفوظا فى مكتبة بأصفهان الى أيام ابن سينا الذى اطلع عليه ولخص منه كتابه المعروف (الشفاء) ٠ ثم احترقت المكتبة واتهم ابن سينا بحرقها حتى لا يطلع الناس على مصادر مؤلفاته !! (٤٨) ٠

وقد شكك (حاجى خليفة) بالجزء الأخير من الرواية وهو احراق المكتبة ، ولكنه لم يشك بوجود كتاب (التعليم الثانى) للفارابى ، وبأن ابن سينا لخص منه كتاب (الشفاء) ٠ ولكننا نتلقى هذه الرواية كلها بالتردد والحذر ، ان لم يكن الرفض أصلا ، للاسباب الآتية :

١ ـ ان جميع الذين ترجموا للفارابى لم يشيروا أبدا الى اسم هذا الكتاب ضمن قائمة مؤلفاته ، رغم أنهم أحصوها ، على كثرتها ، بتدقيق لا بأس به ٠ يستوى فى ذلك من عاصر الفارابى كابن النديم وصاعد الاندلسى وقد توفيا فى القرن الرابع ، أو من جاء بعدهما من المترجمين كالقفطى وابن أبى أصيبعه وابن خلكان ٠

٢ ـ ان الشيخ الرئيس قد أقر بأستاذية الفارابى له فى أكثر من موضع من مؤلفاته كما سنرى ، فكيف يحاول بعد ذلك احراق المكتبة حتى يخفى مصادره ، ومن ضمنها هذا الكتاب ؟ واذا أخفاها هنا ، فهل

---

(٤٥) انظر تصدير د٠ محمد سليم سالم لكتاب (جوامع الشعر) للفارابى ، ص ١٦٨ ، القاهرة ، ١٩٧١ ٠

(٤٦) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تتمه صوان الحكمة ، ص ١٦ ٠

(٤٧) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثانى ، ص ٤ ـ ٥ ٠

(٤٨) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، المجلد الأول ، ص ٦٧٩ ـ ٦٨٠ ٠ مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م ٠

عدم وجودها فى أماكن أخرى من العالم الاســـلامى ؟ والا فأين مكتبات العراق والشام ومصر والأندلس ؟ وهل يليق عمل كهذا بشخصية كابن سينا طبقت شهرتها الآفاق ، وتعدى تأثيرها حدود العالم الاسلامى الى العــالم كله ؟!

٨ ـ زهـــده :

عاش الفارابى حياته معرضا عن الدنيا ونعيمها الزائل ، وآخـذا نفسه بالشدة وشظف العيش ، رغم ما كان يمكن أن توفـره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمى ورسوخ أقدامه فى الحكمة من امكانات كبيـرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ! وحتى علاقته بسيف الدولة ، وهو الأمير الذى اشتهر بجوده وكرمه ، لم يستثمرها لهذا الغرض ، بل اكتفى منـه بأقل القليل الذى يكفيه قوت يومه ٠

وزهد الفارابى أمر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان انه « كان أزهد الناس فى الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجزى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته » (٤٩) ٠

وينقل ابن أبى أصيبعه عن سيف الدين الآمدى (٥٥١ ـ ٦٣١ هـ) : « أن الفارابى كان فى أول أمره ناطورا فى بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها ، والتطلع الى آراء المتقدمين وشرح معانيها ٠ كان ضعيف الحال ، حتى انه كان فى الليـل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضىء بالقنديل الذى للحـارس ، ويقى كذلك مـدة ، ثم انه عظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه وصار أوحد زمانه وعلامة وقته » (٥٠) ٠

ونحن نتفق مـع الجـزء الأول من هـــذه الرواية ، وهى المتعلقة باضطرار الفارابى للاشتغال بمهنة الحراسة حتى يكسب عيشه من كده وعرقه ، ولا يكون بحاجة لأحـــد ٠ ولكننا لا نتفق مع الجـــزء الأخير للرواية ، وهو الذى يتحدث عن أن الفارابى عظم شأنه بعد ذلك ، واشتهر وعرفت مؤلفاته وكثر تلاميذه ٠ لأن هذه الرواية تتحدث عن الفارابى وهو فى دمشق بعد قدومه لها من بغداد ٠ ونحسب أن أبا نصر قد بلغ منزلة كبيرة من العلم ، واشتهرت مؤلفاته ، وعرف فضله وهو فى بغداد ٠ وحينما جاء الى الشام كان قد اجتاز تلك المرحلة من الشهرة ، وعندما

---

(٤٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٦ ٠ وانظر (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ٠

(٥٠) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ٠

زاول تلك المهنة المتواضعة زاولها وهو الفيلسوف المعروف الذى رسخت اقدامه فى عالم الحكمة ٠

وهذا يعطى لاشتغاله فى ذلك البستان الدمشقى معنى ودلالة أعمق مما لو صورناه بالشكل الذى ورد فى تلك الرواية ٠ اذ نتخيل ذلك الفيلسوف العظيم ، وهو فى شيخوخته ، تضطره الظروف الصعبة ، أو بدافع من ابائه وعزة نفسه ، أن يشتغل (ناطورا) فى بستان ! ثم انه لا يملك قنديلا يستضىء به ، ولا يقوى على شرائه ، رغم حاجته الماسة له ، لاشتغاله بالتأليف والقراءة ٠ فيلجأ الى العسس يقرأ على قناديلهم ! نتخيل كل ذلك ، فنزداد اعجابا بهذا الحكيم الزاهد ، ونكبر فيه الاباء والشمم ، كما نكبر فيه حبه للعمل ٠ فبالرغم من كونه فيلسوفا يمارس العلوم النظرية ، لم يحط من شأن المهن والصناعات وأربابها ، كما فعل فلاسفة اليونان ، بل مارس هو نفسه مهنة من المهن ٠ وتلك قيمة كبرى نستخلصها من واقع حياة الفارابى ، والتى أعتقد أنها ، بالاضافة للدوافع الذاتية ، أثر من آثار الاسلام الذى يجمع بين النظر والعمل على صعيد الممارسة والتطبيق ٠

عاش الفارابى حياة التأمل الخالص ٠ ويبدو انه كان يجد فى الطبيعة وجمالها مجالا خصبا للكثير من تأملاته ٠٠ ولذا كان طيلة مقامه فى دمشق « منفردا بنفسه ،لا يجالس الناس، ولا يكون غالبا الا عند مجتمع ماء ، أو مشتبك رياض ٠ يؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه ٠» (٥١) ٠

٩ ـ شعره :

روى للفارابى شعر يحمل طابع فلسفته بعض الشيء مثل قوله (٥٢) :

يا علة الأشياء جمعا والذى	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز	فى وسطهن من الثرى والأبحر
انى دعوتك مستجيرا مذنبا	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

فمفاهيم مثل علة الأشياء أو علة العلل ، والفيض ، والعناصر وغيرها موجودة وثابتة فى فلسفة المعلم الثانى ٠ ولكن رويت للفارابى اشعار أخرى يشك فى صحة معظمها ، « لما فى أسلوبها من تكلف ينبو

---

(٥١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ ٠

(٥٢) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٧ ٠

عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيها من تبرم بالحياة والناس ، واستهتار بالشراب » (٥٣) ·

١٠ ــ تلامذتــه :

فى كـلام المؤرخين ما يشــير الى أن للفـارابى تلامذة كثيرين ، سواء فى بغداد أو الشام او مصر · ولكنهم لا يذكرون من أسمائهم غير أبى زكريا يحيى بن عدى (ت ٣٦٤ هـ) الحكيم المنطقى · وهو أفضــل تلامذته ، وله تصانيف كثيرة ، وكان يشرح كتب ارسطو ، ويلخص تصانيف أبى نصر · وكذلك ابراهيم بن عدى الحكيم ، الذى كان من أخص خواص الفارابى ، وملازما له ، ومدون تصانيفه ، وله أيضا تصانيف كثيـرة فى النفس وسائر العلوم (٥٤) ·

ولزكريا تلميذ اشهر منه ذكــرا هو أبو ســليمان السجستانى (ت ٣٨٠ هـ) الذى نبغ فى أواسط القرن الرابع الهجرى ، وكانت له حلقة فلسفية هامة ، ومن أبـرز تلاميــذه الأديب المفكر أبو حيـان التوحيدى (٣١٠ ــ ٤١٤ هـ) (٥٥) فالسجستانى اذن هو تلميذ الفارابى ·

واذا تركنا التلمذة المباشرة ، يمكن ان نعد ابن سينا أحـد ابـرز تلامذة الفارابى · حيث يذكر ابن خلكان أن « الرئيس ابن سينا بكتبـه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه » (٥٦) · بل ان الشيخ الرئيس نفسه يعترف للمعلم الثانى بالأستاذية ، وفى قصته مع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو خير شاهد على ما نقول · حيث يذكر : أنه قرأ كتاب (ما بعــد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه ، حتى اطلع على كتاب للفارابى فى (أغراض ما بعد الطبيعة) (٥٧) ·

ولعل هذا قد دعا ابن سينا الى أن يشهد للفارابى شهادة صريحة أخـرى فيقـول : « أما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجرى مع القوم فى ميدان · فيكاد أن يكون أفضــل من ســلف من السلف » (٥٨) ·

---

(٥٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٧ ·

(٥٤) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ص ٩٠ ، ١٠٢ ·

(٥٥) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٥٥ ·

(٥٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ ·

(٥٧) انظر ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٣ ــ ٤ · وانظر يحيى ابن أحمد الكاشى : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ، ص ١٤ ، تحقيق : د· أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، ١٩٥٢ ·

(٥٨) ابن سينا : المباحثات ، ص ١٢٢ ، ضمن (ارسطو عند العرب) ، للدكتور عبد الرحمن بدوى · القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ ·

١١ ـ وفاتـــه :

توفى الفارابى بدمشـق فى شـهر رجب من سنة (٣٣٩ هـ) ٠ وصلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلا من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير (٥٩) ٠ ولكن قبره الآن غير معروف ٠

أما ما ذكره (البيهقى) من أن الفارابى قتله جماعة من اللصوص وهو فى طريقه من دمشق الى عسقلان (٦٠) فهو غير صحيح ٠ ولعلها من طراز القصص السابقة التى نسجها حول الفارابى ٠ ويبدو أن المؤرخين الذين جاءوا بعد البيهقى كالقفطى وابن أبى أصيبعه وابن خلكان ، قـد عرفوا مقـدار ما فى تلك القصـــة من الاختراع ، فأهملوها جميعا ، وتمســكوا بالرواية التى تذهب الى أن وفـاته كانت طبيعية ٠ ويلاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رواية البيهقى مشابهة لما روى عن مقتل المتنبى (٦١) ٠

---

(٥٩) عيون الأنباء ، جـ ٢ ص ١٣٤ ، وانظر أيضا ابن خلكان : السابق ، جـ ٥ ، ص ١٥٦ ، حيث يذكر أن سيف الدولة صلى عليه فى (٤) من خواصه ٠ ويشك د٠ جعفر آل ياسين فى رواية صلاة سيف الدولة على الفارابى ، لأنه كان قبل وفاة الفارابى بعدة أشهر فى معركة مع الروم فى الثغور الشمالية (المصدر السابق ، ص ٦٤) ٠ ولا نقر هذا الشك لأن هناك فاصلا بين معركة سيف الدولة ووفاة الفارابى هو أربعة شهور ، كما يذكر المؤلف ٠

(٦٠) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ، أيضا له تتمة صوان الحكمة ، ص ١٩ ٠

(٦١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٢ ـ ٦٣ ٠

الفصل الأول

المنهج عند الفارابى

اهتم الفارابى اهتماما خاصا بالمنهج ، وأدرك ضرورته قبـــل البدء فى أية محاولة علمية أو فلسفية · ولذا جاء مذهبه فى الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والانسان ، والمجتمع متسقا ومحكم الترابط ، لأنه أسس على قواعد منهجية محددة ، وليس على مجرد الفروض والاحتمالات والأوهام · ونعنى بالمنهج هنا جملة الوسائل المحددة التى توصل الى غاية معينة ·

ولكى نتبين طبيعة فلسفة الفارابى الانسانية ، وهى محور فلسفته كلها ، لابد ان نلقى الضوء على المنهج الذى سلكه فى معالجة القضايا الفلسفية المتعددة ، حتى يصل الى نتائج علمية سليمة فى معالجة تلك القضـــايا ·

وســـنرى أن المناهج عند (المعلم الثانى) تتنوع بتنوع مباحث الفلسفة · ولأنه فيلسوف شامل ، فهو يستعمل أكثر من منهج · حسب ما تقتضيه طبيعة كل علم · ففى الميتافيزيقا يسلك منهجا معينـا ، وفى المعرفة له منهج آخر ، وفى الأخلاق له منهج ، وهكذا ·

غير أن تعدد المناهج عنده لا يؤدى الى نوع من التناقض ، بل يوجد بينها اتساق واحكام ووحدة ، بقدر ما فى فلسفة الفارابى من تناسـق ، وترابط ، وايمان بوحدة الحقيقة ، كما سنرى ·

١ ـ المنهج العلمى :

آمن الفارابى بضرورة أن يكون للبحث العلمى منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصـل الى النتائج الصـحيحة المطلوبة التى هى غاية كل باحث أو عالم · ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة فى عصره ، حتى يتثبت من الأرضـــية التى ينطلق منها أولا ، ولكى يعـرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانيا ·

يقول أبو نصر : « وينتفع بما فى هذا الكتاب ـ احصاء العلوم ـ لأن الانسان اذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقدم وفى ماذا ينظر ، وأى شىء سيفيد بنظره وما غناء ذلك وأى فضيلة تنال به ، ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر • وبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهى وأوهن وأضعف » (١) •

وهكذا قام الفارابى بمحاولته فى تصنيف العلوم واحصائها ، انطلاقا من ادراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمى ، حيث يندرج هذا المبحث فى (منطق العلوم) ، « لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ بفكره فى علوم العصر دون أن تكون لديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخر على النحو الذى أنجزه الفارابى » (٢) •

وتصنيف العلوم واحصاؤها ضرورى للعالم المتخصص ، وللفيلسوف أيضا • هو ضرورى للعالم قبل أن يخوض فى موضوع علمه ، حيث يتوجب عليه أن يعرف موضع علمه من بقية العلوم الأخرى ، ومدى العلاقة التى تربط هذا العلم بتلك العلوم المختلفة ، وما هو المنطق أو المنهج العام الذى يحكم علمه بالاضافة الى تلك العلوم • وكأن الفارابى يرمى الى أن يؤكد على وجود منهج عام يحكم مختلف العلوم ، ويقوم على أساس الحقائق المجردة عن كل هوى أو تعصب • سواء أكانت تلك الحقائق عقلية قوامها البرهان والقياس ، أم حسية قوامها التجربة والاستقراء •

وأما ضرورة التصنيف والاحصاء بالنسبة للفيلسوف ، فتكمن فى نظرة الفارابى الكلية والشاملة للفلسفة • لأن الفلسفة عنده ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما شاكلها ، وانما هى علم كلى يرسم لنا صورة كاملة للكون فى مجموعه •

يقول الفارابى : « وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، أو سياسية • وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ ـ ٥٤ •

(٢) د• محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون ، ص ٩٧ ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٨ •

انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بقدر الطاقة الانسية » (٣) ٠

ومن هنا صارت النظرة الفاحصة التى يلقيها الفيلسوف على مختلف العلوم ، ومعرفة المنهج الذى يحكم كل علم منها ، ضرورية وأساسية ٠ وهنا ايضا تكمن اهمية مشروع الفارابى هذا فى تلك المرحلة من تاريخ العلم ، والتى كان لها أعمق الأثر فى ارساء مناهج العلوم ، خاصة بعد أن ترجم كتاب (احصاء العلوم) الى اللغة اللاتينية ، فأثر تأثيرا كبيرا على التطور العلمى فى الغرب (٤) ٠

ويمكن تقسيم مشروع الفارابى فى المنهج العلمى الى قسمين هما : تصنيف العلوم واحصاؤها ٠

(أ) تصنيف العلوم :

تصنيف العلوم معناه « ترتيبها فى مجموعات متميزة بحسب أوجه الاتفاق والاختلاف بينها » (٥) ، أو هو « تقسيمها وترتيبها فى نظام خاص على أساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض ٠ والتصنيف الحقيقى هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة » (٦) ٠

ولو نظرنا الى مذهب الفارابى فى تصنيف العلوم ، لوجدنا انه كان مبنيا على أسس عقلية محددة ، مبينا صلة العلوم ببعضها ، وموضحا الخصائص الذاتية المشتركة لكل علم ٠

وهذا المذهب يقوم على أساس أن السعادة هى غاية يتشوفها كل انسان ، وهى احدى الخيرات المؤثرة ، ولكنها أعظم من كل الخيرات ، وأكمل كل غاية يسعى اليها الانسان ٠ وهى تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر لأجل غيرها (٧) ٠

ولما كانت هذه مرتبة السعادة ، فلقد اعتبرها الفارابى نهاية الكمال الانسانى ، ويلزم « من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل اليها والأمور التى بها يمكن الوصول اليها » (٨) ٠

---

(٣) الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ ، تحقيق وتقديم د٠ ألبير نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

(٤) انظر فى هذا الصدد مقدمة د٠ عثمان أمين لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ ٠

(٥) انظر د٠ نازلى اسماعيل : مناهج البحث العلمى ، ص ٤٨ ، القاهرة ، ١٩٨٢

(٦) المعجم الفلسفى ، ص ٤٠ ، اصدار مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

(٧) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ — ٣ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

(٨) المصدر السابق ، ص ٣ ٠

فالسعادة ، من خلال كلام الفارابى ، أمر اكتسابى ، يمكن للانسان أن يحصل عليه اذا توفرت له مجموعة من الشرائط الذاتية والموضوعية ·
ولا يلوح من كلامه أن السعادة فطرية أو تأتى بالمصادفة أو بالاتفاق ·
« فالسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت لهذه الحال ، لكن أن يكون له وقد فعلها طوعا وباختياره » (٩) ·

وأفعال الانسان منها ما يلحقه بسببها حمد ومنها ما يلحقه بسببها ذم · وهى ثلاثة (١٠) :

١ ـ الأفعال التى يحتاج فيها الى استعمال أعضاء بدنه الآلية مثل القيام والقعود والنظر والسماع ·

٢ ـ عوارض النفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك ·

٣ ـ التمييز بالذهن ، وهذه لا يخلو الانسان عنها فى وقت من زمان حياته أو كان له بعض هذه ·

ولكى تكون افعالنا جميلة لابد لنا من جودة التمييز ، وهى أن يحصل للانسان اعتقاد بحق أو يقوى على تمييز ما يرد عليه (١١) ·
ولما كانت السعادة لا تحصل لنا الا اذا كانت افعالنا جميلة ، فان السعادة تتوقف اذن على جودة التمييز ·

وجودة التمييز « هى التى بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التى للانسان أن يعرفها » (١٢) ·

ويصنف الفارابى تلك المعارف الى صنفين (١٣) :

١ ـ صنف شأنه أن يعلم ، وليس شأنه أن يفعله انسان · مثل علمنا أن العالم محدث ، وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة ·

٢ ـ صنف شأنه أن يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن وأن الخيانة قبيحة ·

---

(٩) نفس المصدر ، ص ٤ ـ ٥ ·

(١٠) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٤ ·

(١١) نفس المصدر ، ص ٤ ·

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٩ · وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٧٢ ـ ٧٦ ·

(١٣) الفارابى : التنبيه ···· ، ص ١٩ ·

وكل واحد من هذين الصنفين له صنائع تجوزه ، على أساس العلم والعمل أيضا • فتكون الصنائع اذن صنفين :

١ ـ صنف يكون لنا بها معرفة بالعلم فقط •

٢ ـ صنف يحصل لنا بها علم ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله •

والصنف الأخير ينقسم الى قسمين (١٤) :

١ ـ صنف يتصرف به الانسان فى المدن مثل الطب والتجارة والفلاحة وسائر الصنائع التى تشبه هذه •

٢ ـ صنف يتصرف به الانسان فى السير وأيها أجود ، وبه يميز أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها •

وكل واحد من هذه الصنائع الثلاث له مقصود انسانى ما • وهو لا يخرج عن ثلاثة وهى : اللذيذ والنافع والجميل • والنافع اما نافع فى اللذة او الجميل ، والصناعات التى يتصرف بها فى المدن مقصودها النافع ، والذى يميز السير وبها يستفاد القوة على ما ينجز فان مقصودها أيضا الجميل ، من قبل ان يحصلها العلم واليقين بالحق ، ومعرفة الحق واليقين هى لا محالة جميلة ، فقد حصل ان مقصود الصنائع كلها اما جميل واما نافع (١٥) •

فالصنائع اذن صنفان :

١ ـ صنف مقصوده تحصيل الجميل •

٢ ـ صنف مقصوده تحصيل النافع •

والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق • وبالفلسفة ننال السعادة ، ذلك لأن السعادات ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، والأشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى ننال بها السعادة (١٦) •

والفلسفة تحصل لنا بجودة التمييز ، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب • والصناعة التى نستفيد بها هذه القوة هى

---

(١٤) نفس المصدر ، ص ١٩ •

(١٥) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ •

(١٦) نفس المصدر ، ص ٢١ •

المنطق . وهذه الصناعة هى التى بها يوقف على الاعتقاد الحق ما هو ، وعلى الاعتقاد الباطل ما هو ، وعلى الأمور التى بها يصير الانسان الى الحق ، والأمور التى بها يزول الانسان عن الحق ، والأمور التى بها يظن فى الحق أنه باطل . واذا كانت هذه الصناعة بالحال التى وصفنا فيلزم ضرورة أن تكون العناية بها تتقدم العناية بالصنائع الأخر (١٧) .

ويقسم الفارابى العلوم الى قسمين (١٨) :

١ ـ علوم نظرية أو فلسفة نظرية ، وهى التى نحصل بها معرفة الموجودات التى ليس للانسان فعلها . وتشمل علم التعاليم والعلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة .

٢ ـ علوم عملية أو فلسفة عملية ، وهى التى بها تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها .

والفلسفة العملية تنقسم الى قسمين :

١ ـ علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وهو « الذى تحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها : وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١٩) .

٢ ـ علم السياسة أو الفلسفة السياسية ، وهو يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم (٢٠) .

غير أن الفارابى اذا كان قد قصر العلوم العملية فى كتاب (التنبيه على سبيل السعادة) على علمى الأخلاق والسياسة ، فانه أضاف اليهما علمى الفقه والكلام ، متأثرا فى ذلك بواقع التطور الفكرى للحضارة الاسلامية ، ومضيفا الى ما ورد عن التراث اليونانى فى هذا المجال .

ومن خلال كل ذلك يتبين لنا أن تصنيف العلوم عند الفارابى يتميز بطابع خاص ، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة ، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة فى زمانه واحصائها .

---

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

(١٨) الفارابى : التنبيه ..... ، ص ٢٠ .

(١٩) نفس المصدر ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٢٠) نفس المصدر ، ص ٢١ .

وبالتالى يتأكد اعتبار الفارابى صاحب مذهب فى تصنيف العلوم ، لأنه « بنى تصنيفه للعلوم على اختلاف الموضوعات التى تتناولها بالبحث ، اختلافا بالـذات أو بالحيثية · فما يبحث عن الألفاظ الدالة عند امـة ، منطوقة كانت هـذه الألفاظ أو مكتوبة ، هو علم اللسان ، وما يبحث عن المعقولات هو المنطق ، وهكذا » (٢١) ·

(ب) احصـاء العلوم :

بعـــد أن انتهى الفارابى من تصنيف العلوم حسب المنهج الذى اختطه ، انتقل الى المرحلة التالية وهى احصاء العلوم المعروفة فى عصره · وقد حدد لهذه المرحلة هدفا واضحا وغاية معينة هى ، كما قال : « ان نحصى العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ماله منها أجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه » (٢٢) ·

وقد جعل الفارابى كتابه فى خمسة فصول : « الأول فى علم اللسان وأجزائه « والثانى فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث فى علوم التعاليم ، وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الأثقال وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه ، والخامس فى العلم المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام (٢٣) » ·

وسوف نستعرض هذه العلوم الخمسة وأجزاءها بايجاز حتى يكون عندنا تصور محدد عن نظرية العلم عند الفارابى ، وعن مفهوم العلم بشكل عام فى تلك الفترة التى عاشتها الحضارة الاسلامية ·

وهذه العلوم كما صنفها الفارابى هى :

١ ـ علم اللسان ، وهو فى الجملة ضربان (٢٤) :

الأول : يبحث فى حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يـدل عليه شىء منها ·

الثانى : علم قوانين تلك الألفاظ ·

والحقيقة أن عرض الفارابى لهذا العلم يدل على فهم عميق للغـة

---

(٢١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٧٢ ·
(٢٢) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ ·
(٢٣) نفس المصدر ، ص ٥٣ ·
(٢٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٧ ·

العربية وتراكيبها ، وللألفاظ ودلالاتها ، وللأوزان الشعرية وغير ذلك . كما يدل على تضلعة باللغات عموما ؛ وهو ما تحدث عنه المؤرخون ، وأسهبوا فيه .

٢ ـ علم المنطق : وهو « الصناعة التى تعطى القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات . والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط » (٢٥) .

وقد أشار الفارابى الى أن « نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائره فى المعقولات » (٢٦) .

أما موضوعات المنطق ، وهى التى فيها تعطى القوانين ، فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢٧) . وأما أجزاء المنطق فهى ثمانية (٢٨) .

(أ) المقولات أو « قاطيغورياس » .

(ب) العبارة أو « بارى أرمينياس » .

(جـ) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .

(د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .

(هـ) الحكمة المموهة أو « سوفسطيقا » .

(ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .

(ح) الشعر أو « بويوطيقا » .

٣ ـ علم التعاليم : وهو ينقسم الى سبعة أجزاء عظمى هى : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وايجادها ووضعها فيها بالفعل .

---

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦٧ .
(٢٦) نفس المصدر ، ص ٦٨ .
(٢٧) نفس المصدر ، ص ٧٤ .
(٢٨) نفس المصدر ، ص ٨٦ ـ ٨٩ .

فمنها علم الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة رياسة البناء وغير ذلك (٢٩) ٠

٤ ـ العلم الطبيعى : وهو ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام (٣٠) ٠

٥ ـ العلم الالهى : وهو ينقسم الى ثلاثة أجزاء (٣١) :

أحدها : يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات ٠

والثانى : يفحص فيه عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم ٠

والثالث : يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام ٠

٦ ـ العلم المدنى : ويبحث فى أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن ٠ وهذا العلم جزءان :

(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة ٠

(ب) جزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم (٣٢) ٠

٧ ـ علم الفقه : « وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع » (٣٣) ٠

وهذا العلم على جزءين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال (٣٤)٠

---

(٢٩) احصاء العلوم ، ص ٩٣ ـ ١١٠ ٠
(٣٠) نفس المصدر ، ص ١١١ ٠
(٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ ٠
(٣٢) احصاء العلوم ، ص ١٢٤ ـ ١٢٧ ٠
(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ ٠
(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٣١ ٠

٨ ـ علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » (٣٥) ٠ وهـذه الصناعة تنقسم أيضا الى جزءين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال (٣٦) ٠

ويميز الفارابى تمييزا دقيقا بين علم الفقه وعلم الكلام ، وبين الفقيه والمتكلم ٠ « فالفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها ٠ والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى ٠ فاذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه » (٣٧) ٠

واذا كان الفارابى قد أخر الكلام على العلم الالهى الى أن فرغ من ذكر العلوم الرياضية والعلم الطبيعى ، فانه رأى ـ كما كان يرى أرسطو وأتباعه ـ أن العلم الالهى هو أهم العلوم وأشرفها ، وأن ما سواه من العلوم خـدم وتبع له : لذلك كان البعض يسمونه أحيانا (بالعلم الأعلى) كما يسمون العلم الرياضى (العلم الأوسط) والطبيعى (بالعلم الأدنى) (٣٨) ٠

ونضيف الى ذلك أن الفارابى لم يتبع فى (المدينة الفاضلة) نفس المنهج الذى سار عليه فى (احصاء العلوم) فى هذه النقطة بالذات ، حيث نراه قدم البحث فى الالهيات على البحث فى الطبيعيات ، مخالفا بذلك أرسطو وأتباعه ٠ وهذا بتأثير عقيدته الاسلامية دون شك ٠

هذا ويعد مشروع الفارابى فى (احصاء العلوم) أول محاولة من نوعها فى تاريخ الفكر الاسلامى ، بل الانسانى ٠ « فما نسميه اليوم (الموسوعة) أو (دائرة المعارف) لا يخرج فى الجملة عن أن يكون من هذا الباب ٠ فليس مجانبا للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة معارف ٠ ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد الى تدوين جملة المعارف الانسانية فى زمنه موطأة مجملة يسهل تناولها على المتأدبين (٣٩) ٠

---

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٣١ ٠

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٣١ ٠

(٣٧) احصاء العلوم ، ص ١٣٢ ٠

(٣٨) انظر تعليقات د٠ عثمان أمين على كتاب (احصاء العلوم) ، ضمن نفس الكتاب ، ص ١٦٨ ٠

(٣٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢ ٠

وقد كان للفارابى أثر كبير فيمن تناول هـذا الموضوع من المسلمين كالخوارزمى فى (مفاتيح العلوم) ، وكذلك لا ينكر تأثيره على الغربيين من رواد المنهج التجريبى أمثال روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٨٠ م) الذى أفاد من الفارابى كثيرا ، وكان له تأثير كبير عليه (٤٠) ٠

٢ ـ المنطق ونظرية العلم

امتاز الفارابى بنزعته المنطقية الصارمة التى طبعت مذهبه الفلسفى بشكل عام ولا عجب ، فقد عرف الفارابى عند المسـلمين بأنه (المعلم الثانى) ، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة ، وهذبهـا ، وأبان قواعدها وأصولها فى العالم الاسلامى ، فقام بنفس الدور الذى اضطلع به أرسطو (المعلم الأول) عند اليونانيين ٠

وقد الف أبو نصر فى المنطق الكتب الكثيرة ، والشروح العديدة ، والمختصرات ٠ مما دعا الفيلسوف الأندلسى ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) الى القول : « ان ما وصل الينا من كتب أبى نصر فاكثرها فى المنطق » (٤١) ٠

ويبدو أن (أوليرى) قد بنى رأيه على هذا الأساس ، فذهب الى أن عمل الفارابى الأساسى يتمثل فى بسط المنطق (٤٢) ٠ ولكن فى هذا القول بعض الاجحاف ، لأنه يغفل اسهامات الفارابى فى ميادين الفلسفة الأخـرى ٠ بالرغم من أن آراء الفارابى الفلسفية فى الوجود والمعرفة وغيرها متأثرة ، بشكل أو آخر ، بنزعته المنطقية ٠

وهذه المكانة التى احتلها المعـلم الثـانى فى صـناعة المنطق لها ما يبررها ٠ لأنه كما قال (صاعد الأندلسى) فاق جميع فلاسفة المسلمين فيها ، « وأتى عليهم فى التحقق بهـا ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما تحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة » (٤٣) ٠

كما أن عرض الفارابى للمنطق جاء متكاملا وغير منقوص ٠ حيث « نبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وافراد وجوه الانتفاع بها ٠

---

(٤٠) انظر د٠ عثمان أمين : مقدمة لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ ٠

(٤١) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢ ، تحقيق وتقديم : د٠ عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ٠

(٤٢) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٥٧ ٠ ترجمة : د٠ تمام حسان ، مراجعة : د٠ محمد مصطفى حلمى ، وزارة الثقافة ، القاهرة ٠

(٤٣) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ٠

وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ٠ فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٤٤) ٠

وقد وجه الفارابى عناية خاصة لمنطق أرسطو ، ووضع فيه الكثير من المؤلفات ما بين شرح أو مدخل أو تعليق (٤٥) ٠ ويرى د٠ ابراهيم مدكور أن الفارابى قد اتبع خطوات المعلم الأول ، بالرغم من اعتباره الخطابة والشعر فرعين من المنطق ، وهو نفس الخطأ الذى ارتكبه بعض المشائين ، وخصوصا أتباع مدرسة الاسكندرية (٤٦) ٠

ولكن اسهام الفارابى يتمثل فى نجاحه بتقديم منطق أرسطو فى أسلوب واضح ودقيق الى الناطقين بالعربية ٠ ففى أحد كتبه يشير الى أنه سوف يشرح مبادئ القياس بعد أرسطو فى عبارات مألوفة للعرب ٠ وبناء على ذلك نراه يحل أمثلة مأخوذة من واقع الحياة اليومية لمعاصريه ، محل تلك الأمثلة الغامضة التى استشهد بها أرسطو أصلا (٤٧) ٠

وصناعة المنطق عند الفارابى « تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل ، وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات » (٤٨) ٠

ذلك أن الفارابى يرى المعقولات على نوعين : نوع لا يمكن أن يقع فيه الغلط أصلا ، وهى المبادئ الفطرية فى النفس مثل ، أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة عدد فرد ، ونوع يمكن أن يغلط فيه ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق ، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل عن قياس واستدلال ٠ ففى هذه دون تلك يضطر الانسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها الى قوانين المنطق (٤٩) ٠

وهناك علاقة تناسب بين المنطق والنحو ٠ « فنسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ ٠ فكل

---

(٤٤) القاضى صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ٠ ولم يغفل الكندى صناعة التحليل كما ذكر القاضى صاعد ، لأنا نجد فى أسماء كتبه تفسيرات وشروحا على (أنا اوطيقا الأولى) تحليل القياس ، وعلى (أنا لوطيقا الثانية) البرهان ٠ فلعل تلك الكتب لم يتصل به علمها فكتب ما كتب ٠ (انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٤٦) ٠

(٤٥) من ذلك كتاب (شرح البرهان) وكتاب (شرح المغالطة) وكتاب (شرح القياس) وكتاب (شرح المقولات) وغيرها ٠ انظر (القفطى : أخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ــ ١٨٤) ٠

(٤٦) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi ..., p. 455.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٥٥٥ ٠

(٤٨) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٦٧ ٠

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٦٧ ــ ٦٨ ٠

ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ . فان علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات » (٥٠) ٠

والمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ ، ويفارقه فى أن علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها ٠ مثل ان الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة وأداة ، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك (٥١) ٠

ولذا أصبح منطق الفارابى ليس مجرد تحليل للتفكير العلمى فحسب ، بل أصبح يشتمل على ملاحظات نحوية ، ومباحث هامة فى نظرية المعرفة ٠

ينقسم المنطق عند ابى نصر من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة فى الخارج الى قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعانى والحدود وهو قسم التصور ، والثانى يشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ، وهو قسم التصديق ٠ ويقصد الفارابى بالتصورات ابسط ما يرتسم فى النفس . اى كل من صور الجزئيات التى يؤديها الحس ومن المعانى الأولية المركوزة فى الذهن بفطرته كمعنى الوجوب والوجود والامكان ٠ وهذه الصور والمعانى يقينية اولية يمكن ان يفطن لها عقل الانسان ، ولا يمكن أن يبرهن عليها لأنها بديهية (٥٢) ٠

يقول ابو نصر : « العلم ينقسم الى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، والى تصور مع تصديق ، كما يتحقق كون السموات كالاكر بعضها فى بعض ، ويعلم أن العالم محدث ٠ فمن التصور مالا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم ما لم يتصور الطول والعرض والعمق ٠ وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان ٠ فان هذه لا حاجة بها الى تصور شىء قبلها يكون مشتملا بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن ، ومتى رام احد اظهار هذه المعانى بالكلام

---

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٦٨ ٠ وانظر ايضا الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٣ ٠

(٥١) احصاء العلوم ، ص ٧٦ ٠

(٥٢) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ٠ وانظر للفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢١٣ ، ٢٢٠ ٠ تحقيق : د٠ مباهات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ٠

عليها فانما ذلك تنبيه للذهن ، لا أنه يروم اظهارها بأشياء هى أشـهر منها » (٥٣) ٠

ونفس الشيء بالنسبة للتصديق ، فمنـه مالا يمكن ادراكه ما لم تدرك قبله أشياء أخرى ، كما هو الحال حينما نريد أن نعلم أن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فنعلم أن العالم محدث ٠ ولا محالة ينتهى هذا الى تصـــديق لا يتقدمه تصديق آخر ، وهذه أحكام أولية ظاهرة فى العقل ، كما أن طرفى النقيض لابد أن يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل أعظم من الجزء ، والعلم الذى نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الأشياء والى التصديق هو علم المنطق (٥٤) ٠

ومن ناحية أخرى فان الفارابى يضـع أســاس التقسيم الخماسى للاستدلال (٥٥) ٠ وهى فى الجملة خمســة : برهانية ، وجدليــة ، وسفسطائية ، وخطبية ، وشعرية ٠ فالبرهانية هى التى تفيد العلم اليقين فى المطلوب الذى نلتمس معرفته ، والجدلية هى التى شأنها أن تستعمل فى أمرين : أحدهما أن يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التى يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب ، والثانى أن يلتمس بها الانسان ايقاع الظن القوى فى رأى قصد تصحيحه اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا ٠ والأقاويل السفسطائية هى التى شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق ، وفيما هو حق أنه ليس بحق ٠

والأقاويل الخطبية هى التى شأنها أن يلتمس بها فى اقناع الانسان فى أى رأى كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما ٠ والشعرية هى التى تركب من أشياء شأنها أن تخيل فى الأمر الذى فيه المخاطبة حالا ما أو شيئا أفضل أو أخس (٥٦) ٠

وهذه الأنواع المختلفة تستعمل طبقا لملاءمتها ، وللمعايير المستخدمة عند الجمهور ٠ فالفلاســفة والعلماء يستعملون الاستدلال البرهانى ، والمتكلمون يلجأون فقط للقياسات الجدلية ، بينما يجد الساسة مأمنا فى القياسات الخطابية (٥٧) ٠

---

(٥٣) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٦ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

(٥٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٦ ٠

(٥٥) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, ... p. 456.

(٥٦) احصاء العلوم ، ٧٩ ـ ٨٥ ٠

(٥٧) د٠ ابراهيم مدكور ، المصدر السابق ، ص ٤٥٦ ٠

والبرهان هو أهم أجزاء المنطق عند الفارابى . « وهو أشدها تقدما بالشرف والرياسة . والمنطق انما التمس به ، على القصد الأول ، الجزء الرابع – يعنى البرهان – وباقى أجزائه انما عمل لأجل الرابع » (٥٨) .

كما أن البرهان هو القياس اليقينى على الاطلاق ، الذى يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشىء وسبب وجوده معا ، وكل برهان فهو سبب للعلم المستفاد منه (٥٩) .

وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . « فصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهـذه (المعارف) والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية » (٦٠) .

وقانون التناقض هـو أعلى القوانين عند الفارابى . ففيه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت معا . والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفسـه الى الحقيقة وأن يحـدث العلم . وبعبارة أخـرى ليس البرهان عنده آلـة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون من أجزائها (٦١) .

٣ – المنهج الموضوعى :

لا قيمة لأى حقيقة اذا لم تكن حقيقة موضوعية (٦٢) . والموضوعية مسلك الذهن الذى يرى الأشياء على ما هى عليه ، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص (٦٣) .

ولقد كان البحث الفلسفى عند الفارابى متسما بالموضوعية الى حد كبير ، فهو قبل أن يخوض فى أى مشكلة فلسفية يرسم الطرق ، ويحدد الأهـداف ، ويضع جميـع الاحتمالات الممكنة ، حتى لا يمسى الباحث كحاطب ليـل ، وحتى تجىء أحكامه موضوعية ، ومبرأة عن الهـوى والغـرض .

---

(٥٨) احصاء العلوم ، ص ٨٩ .

(٥٩) الفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢٢١ .

(٦٠) الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ .

(٦١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٧ . وانظر أيضا سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣٥ .

(٦٢) انظر د. نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، ص ٤٧ ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

(٦٣) المعجم الفلسفى ، ص ١٩٧ اصدار مجمع اللغة العربية .

فالفارابى قبل ان يكون رأيا عن فكرة معينة يرجع الى آراء السابقين والمعاصرين له ، ولا يصدر رأيه الا بعد أن يكون قد أوسع الفكرة بحثا وتحليلا · انه ، كما أشار د· ابراهيم مدكور ، يريد أن يدرس كل شيء ، ويميل الى النظر فى الأمـــور من كل ناحيـــة ، والى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة (٦٤) ·

ولقد طبق الفارابى منهجه هذا فى دراسته للفلسفة اليونانية · فرسالته المسماة « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » أشبه ما تكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية ، بين فيها مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها (٦٥) · ولابد أنه قصـد من تاليفها أن يـكون دارس الفلسفة على بينة من أمره قبل أن يخوض فى تياراتها المتعددة ، ومسالكها المتشعبة ·

هذا بالنسبة للفلسفة اليونانية بشكل عام ، أما بالنسبة لأرســطو فانه لم يقم بشروحه الكثيرة فى المنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق الا بعد أن ألف عدة كتب ورسائل هى بمثابة المفاتيح لفلسفة المعلم الأول · نذكر منها على سبيل المثال كتابه : (فلسفة أرسطوطاليس ، واجزاء فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والموضع الذى منه ابتدأ واليه انتهى) (٦٦) · وكتابه (فى أغراض أرسطوطاليس فى كل واحـد من كتبه) (٦٧) ، بالاضـافة لكتابه (أغراض ما بعد الطبيعة) الذى اعترف ابن سينا بفضله عليه فى فهم فلسفة أرسطو وخاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) ، كما لاحظنا ·

ولكن الفارابى بالرغم من اعجابه بأرسطو واخلاصه له ، فانه لـم يصل بذلك الى حد الانقياد الأعمى ، كما يتوهم البعض للأسف ، بل جعل ايثار الحق أحق من ايثار أرسطو !

يقول أبو نصر : « وأما الحال التى يجب أن يكون عليها الرجـل الذى علم أرسطو ، فهى أن يكون فى نفسه قد تقدم وأصلح الأخـلاق من نفسه الشهوانية ، كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ··· وأما قياس أرسطو فينبغى ألا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق » (٦٨) ·

---

(٦٤) Dr. Ibrahim Madkour : La place d'Al-farabi dans lecole philosophique Musulmane, p. 15, Paris, 1934.

(٦٥) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٢٣ ·

(٦٦) حققه د· محسن مهدى ، ونشره فى بيروت ، ١٩٦١ ·

(٦٧) انظر ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ·

(٦٨) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٥ ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ · وانظر د· عادل العوا : الكلام والفلسفة ، ص ٩١ ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ ·

وأخيرا فان محاولة الفارابى فى الجمع بين أرسطو وافلاطون ، رغم ما يقال عن تعثرها بسبب اعتماده على كتاب « اثولوجيا » المنسوب لأرسطو ، فانها من جانب آخر شاهد على استخدامه منهجا موضوعيا يقوم على عرض آراء الفيلسوفين عرضا علميا أمينا ، ومقارنتها مع بعضها البعض لاستخلاص النتائج النهائية منها · وكذلك الرجوع الى الأعمال الأصلية للفيلسوفين ومن بينها أربعة كتب لأفلاطون منهـــا : محاورتان هامتان توضحان تماما نظريته فى (المثل) وفى (صنع العالم) ، وهما (فيدون) و (وطيماوس) · واعتمد على ثمانية عشر كتابا لأرسطو مثل كتاب (الحروف) وكتاب (الجدل) ··· الخ (٦٩) · ولعل الناحيـــة الموضوعية فى محاولة الفارابى هذه ، هى من أهم القيم التى نستخلصها منهـــا ·

٤ ـ المنهج الجدلى :

(أ) منهج الجدل عند افلاطون :

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم استعمله أفلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته ، لأنه يرى « أن المعـرفة الديالكتيكية هى المعـرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الانسان على العلم بمعناه الحقيقى الا عن طريق الديالكتيك » (٧٠) ·

وقد حدد أفلاطون الجدل « بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا ، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان · وبأنه العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمـــور الدائمة ، يصـل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هـذه العلوم يربطهـا بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرهـا · فالجـدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل الى أعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا أجمع » (٧١) ·

والجدل عند أفلاطون نوعان : الجدل الصـاعد والجـدل الهابط ، ولا يكتمل أحدهما الا بالآخر · فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس

---

(٦٩) انظر د· البير نادر : تمهيد لكتاب (الجمع بين رايى الحكيمين) للفارابى· ص ٧٧ ـ ٧٨ ·

(٧٠) د· عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، ص ١٤٢ ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ ·

(٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩ ، ط ٦ ، القاهرة ، ١٩٧٦ ·

الى عالم العقل ، الى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة أخرى الى عالم الحس · فى الجدل الصاعد يشرح أفلاطون العالم المحســـوس بالعالم المعقول . أما فى الجدل الهابط فيهبط من الوجود الى الوجود المعقول ، ومنه الى الوجود المحسوس (٧٢) ·

(ب) منهج الجدل عند الفارابى :

هذا المنهج الجدلى الذى اســتخدمه أفلاطون من قبل ، استخدمه الفارابى فى فلسفته أيضا · فهنالك خطان ينتظمان فلسفته كلها ، أحدهما صادر عن الله نزولا الى مخلوقاته حسب مراتبها ، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعودا الى العقول المفارقة ·

وليس حديثنا عن منهج الجدل عند الفارابى مجرد تأويل لفلسفته يفتقر الى الدليل ، بل الدليل موجود ، يشهد به ما أورده فى (فصوص الحكم) من اشارة صريحة الى منهج الجدل بنوعيه الصاعد والهابط ، وكذلك ما يكشف عنه تحليل فلسفته ذاتها من ايثاره لهذا المنهج ·

يقـــول الفارابى : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه ، وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات · **فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل » (٧٣) ·**

فهو هنا يشير بصراحة الى وجود منهجين فى المعرفة : أحدهمـــا يصعد من عالم الخلق ، وهـــو هنا عالم الطبيعة والانســـان والوجود المحسوس عامة ، الى عالم الحق وهو الله أو الموجود بالذات ، والآخـــر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) الى مخلوقاته · ولا يتركنا الفارابى فى بحـــر التأويل وحيرته ، بل يصرح بأن الأول منهج صـــاعد ، والثانى منهج نازل ، وهذا فى الحقيقة هو جوهر عملية الجدل ·

ليس هذا فحسب ، بل ان تحليل فلسفة الفارابى ذاتها يكشف أيضا عن منهج الجدل عنده ، حيث يستخدم أبو نصر هذا المنهج فى مســـائل ما بعد الطبيعة ، والانسان ، والنبوة ، والمجتمع ·

---

(٧٢) د· أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ٨١ ، دار المعارف مصر ، وانظر أيضا : د· جيروم غيث : أفلاطون ، ص ٧٢ ، ص ١٣٠ ، بيروت ، ١٩٧٠ ·

(٧٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ ·

ففى ما بعد الطبيعة يستخدم الفارابى جدلا نازلا يبدأ من العلة الى المعلول ، من الواحد الى الكثير . من الموجود الأول ، وهو الواجب (الحق تعالى) ، ثم ينزل الى العقل الأول . ومن العقل الأول الى الثانى ، والى الثالث الى أن يصل الى العقل العاشر أو (العقل الفعال) . حيث يصل من ثم الى النفس ، والصورة ، والمادة ، التى تتفرع الى العناصر الأولية (الاسطقسات) ، وهى آخر مراتب النزول (٧٤) .

وكذلك فى نظرية النبوة يسلك الفارابى جدلا نازلا « لأن الرسول أو النبى هو المبلغ للرسالة التى تعم الناس أجمعين ، وترتبط بحياتهم الفاضلة ، مستوحيا اياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال » (٧٥) .

أما فى قضايا الانسان والمجتمع فان الفارابى يستخدم منهج الجدل الصاعد . فالفيلسوف الكامل « يسلك طريقه دائما الى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى » (٧٦) . وهو لا يتمكن من الاتصال بالعقل الفعال الا حينما يصعد الى مرتبة العقل المستفاد (٧٧) .

وفى قضايا المجتمع يسلك الفارابى ايضا جدلا صاعدا يرتقى بالمدينة الفاضلة والمجتمع الفاضل الى الخير والكمال والسعادة الحقيقية . وهذا لا يتم عنده الا بالانتقال مما هو جزئى الى ما هو كلى ، ومما هو أرضى الى ما هو سماوى ، ومما هو حسى الى ما هو عقلى .

ولكن ما هو المنهج الذى طبقه الفارابى فى كتبه ؟ وخاصة فى كتابيه المشهورين : (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات) .

لقد أشار د. جعفر آل ياسين فى بحثه عن الفارابى ، الى أن هذا قد استخدم فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) منهج الجدل النازل ، فى حين طبق فى (السياسة المدنية) منهج الجدل الصاعد (٧٨) .

والواقع أننا لو تأملنا الكتابين لوجدنا الأمر على خلاف ما ينقل الدكتور آل ياسين ، لأن أبا نصر يطبق منهج الجدل النازل فى كليهما ،

---

(٧٤) انظر الفارابى : كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ وما بعدها ، نشرة د. البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٧٥) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، ص ٧٩ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ٨٠ .

(٧٧) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٧٨) انظر د. جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٧٩ .

ففى (آراء أهل المدينة الفاضلة) يبدأ من الموجود الأول أو السبب الأول ، ثم فى صدور الموجودات عنه ، ويستمر فى النزول بشكل تدرجى كما أوضحنا وكذلك فى (كتاب السياسة المدنية) ، فانه يبدأ البحث فى السبب الأول ثم ينزل الى الأسباب الثوانى ، فالعقل الفعال ، فالصورة ، فالمادة ، وهى أدنى مراتب النزول (٧٩) ٠

وما أعتقده أن (المعلم الثانى) لم يقتصر على تطبيق منهج واحد ، سواء فى هذين الكتابين أو كتبه الأخرى مثل (كتاب الملة)، ولكننا نستطيع أن نميز استخدامه لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص فى الالهيات ، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص فى الانسان والمجتمع ٠ وتكاد فلسفة الفارابى أن تكون حوارا مستمرا بين الاثنين ، وسعيا دءوبا للتقريب بين ما هو مفارق وما هو انسانى ٠

٥ ــ المنهج الكلى :

نريد بالكلى معناه الذى يفيد الشمول والعموم ، والمعنى المنطقى المقابل للجزئى ٠ لأننا نرى أن الفارابى ، فى رؤيته للفلسفة والمذاهب المتعددة الموجودة فيها ، وكذلك لعلاقتها بالدين ، انطلق من رؤية كلية شاملة تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان ٠ ونحسب أن هذا هو جوهر (التوفيق) عند المعلم الثانى ، والذى عبرنا عنه بأنه منهج كلى ، لكى نثبت أن التوفيق عملية ابداعية أصيلة ، وليس مزجا تعسفيا للأفكار والموضوعات ٠

وقد اشتهر الفارابى بأنه فيلسوف التوفيق الأول فى الاسلام . ورغم أنه قد سبق فى هذا الأمر من قبل الكندى الا أن من الباحثين من يرى أن الكندى كان متناقضا (٨٠) ٠ ذلك لأنه يذهب فى رسالته الى المعتصم بالله (فى الفلسفة الأولى) الى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة ، « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ٠ واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ٠ فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده

---

(٧٩) انظر : الفارابى : كتاب السياسة المدنية ، ص ٣١ وما بعدها ، نشرة : د٠ فوزى النجار ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠ وقارن (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ ، وما بعدها ٠

(٨٠) انظر د٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٥١ ــ ٥٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ ٠

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضـادة للفضـائل فى ذواتها » (٨١) ٠

ولكننا نجده فى رسالة « كمية كتب أرسطو طاليس » يذهب خلاف هذا الرأى ، ويفرق بين الفلسفة التى هى من العلوم الانسانية التى يبلغها الفيلسوف « بطلب وتكلف البشر وحيلهم » وبين العلم الالهى الذى هو أعلى رتبة ، اذ يتم « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصه الله ـ جل وتعالى علوا كبيرا ـ أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث » (٨٢) ٠

والحقيقة اننا لا نرى فى كلام الكنـدى تناقضـا ، لانه فى رأييـه المذكورين مقر بالاتفـاق بين الفلسفة والدين فى النتائج والغايات لا فى المناهج والطرق الموصلة اليها ٠ وحتى الرأى الأول الذى اورده د٠ محمد يوسف موسى كنموذج لاتفاق الفلسفة والدين ، فان الكندى يتحدث فيه عن الاتفاق فى النتائج لا الوسائل ، لأن اقرار الربوبية والوحدانية والأخلاق هى أهداف للدين كما هى غاية الفلسفة ٠ وكذلك الرأى الثانى فالحديث فيه عن الاختلاف فى الطرق الموصلة الى الحقيقة ، أو هذا ما يبدو من كلام الكندى ٠ وعلى كل حال فيمكن ان نستنتج من ذلك ان الكندى كان غير حاسم فى هذه المسألة وليس متناقضا ٠

أما المعلم الثانى ، فقد حسم المسألة ٠ لأن الدين والفلسفة فى رأيه متفقان فى الغايات والحقائق ، وان اختلفا فى الطرق والمنـاهج ٠ ولذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفى داخل الفلسفة ذاتهـا بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتى عصره ، لأنه كان مؤمنا أشد الايمان بوحدة الفلسفة انطلاقا من أن الحقيقة واحدة على مر العصور ولا يمكن ان تختلف ، حيث لا يجتمع على صدق نقيضان القاعدة المعروفة ٠

وعلى هذا الأساس فان مشروع الفارابى (التوفيقى) ينقسم الى مرحلتين : الأولى تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية فى الفلسـفة اليونانية ، والثانيـة تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صيغتها النهائية التى توصل اليها وبين الاسلام ٠

---

(٨١) الكندى : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ٨٢ ، تحقيق وتقديم : د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، ط ١ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٨ ٠

(٨٢) الكندى : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو طاليس ، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ، ضمن (رسائل الكندى الفلسفية جـ ١) ، تحقيق وتقديم : د٠ محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ ٠

وسوف نتكلم هنا بشكل أساسى عن التوفيق عنده من حيث هو (منهج) اختطه المعلم الثانى ، وأقام قواعده وأسسه ، وطبقه على موضوعات التراث والنظر الفلسفى ، فتاثر به فلاسفة الاسلام من بعده ابتداء من ابن سينا وحتى ابن رشد · لذلك فلن نخوض كثيرا فى تفصيلات هذا التوفيق وموضوعاته ، لأنه فى الحقيقة يشمل فلسفته كلها ، سواء فى الفيض أو نظام العقول أو النفس أو النبوة وغيرها ، حيث سيأتى الحديث عن كل موضوع من هذه الموضوعات فى حينه وموضعه ·

(أ) المرحلة الأولى : وحدة الفلسفة :

يرى الفارابى « أن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها · لأنها تتبدل من زمان الى زمان ومن مدرسة الى مدرسة ، ومن معلم الى آخر من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها · واذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها الى قمة واحدة تجمع بينها · وهذه القمة هى الحقيقة » (٨٣) ·

والوصول الى تلك الحقيقة رغم تباين الآراء ، وتشعب المسالك ، هى المهمة الصعبة التى اضطلع بها الفارابى وألف فيها كتبا ورسائل عديدة ·

ورغم أن الشائع عند أكثر الدارسين هى محاولته فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فانه يتجاوز ذلك الى التوفيق بينهما وبين غيرهما من أرباب المدرسة الاسكندرانية والشراح ، حيث يذكر له فى هذا الخصوص كتاب (فى التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس) ورسالة (فى اتفاق آراء أبقراط وأفلاطون) (٨٤) ·

هذا فضلا عما تنطوى عليه محاولته فى الجمع بين أرسطو وأفلاطون من توفيق (غير واع) ـ ربما ـ بين أرسطو وأفلاطون ، أو بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وذلك لاعتماده على كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) المنسوب خطأ الى أرسطو ، وما هو الا التساعيات (الرابعة والخامسة والسادسة) من تساعيات أفلوطين ·

وأقول : ربما ، لأن الفارابى اقترب فعلا من الشك فى صحة كتاب (أثولوجيا) كما سنرى ، ولأن محاولة الفارابى فى التوفيق بين مذاهب

---

(٨٣) د· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٣ ، طبع دار الكتاب اللبنانى ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٠ ·

(٨٤) ابن أبى أصيبعه : طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ ·

الفلسفة اليونانية قد تكون أعمق مما هو ظاهر وباد للعيان ، لأنها قد تكون نابعة من ايمان الرجل (بوحدة الحقيقة) التى تجعله يتجاوز ما هو جزئى وثانوى ويتمسك بما هو جوهرى وما هوى ، وليست نابعة من افتقار الرجل الى النزعة النقدية كما يذهب الدكتور النشار (٨٥) ٠

أما بالنسبة لمحاولة الفارابى الرئيسية فى الجمع بين رأيى الحكيمين أرسطو وأفلاطون ، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه ، فانه كتب عدة كتب فى ذلك غير كتابه المعروف والمطبوع ٠ حيث يذكر له (القفطى) كتابا (فى اتفاق آراء أرسطو طاليس وأفلاطون) ٠ وآخر (فى فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس) (٨٦) ٠ ولأن هذه الكتب مفقودة أو لم تكتشف لحد الآن ، فان محور حديثنا سيكون من خلال كتابه (الجمع بين رأيى الحكيمين) لأنه طبع مرات عديدة ، ولأنه نموذج تطبيقى واف للحكم على محاولته تلك والتعرف عليها ٠

يعتقد الفارابى أن الفلسفة فى صورتها النهائية الشاملة والكاملة – أو القريبة من الكمال – قد تجلت فى فلسفة أفلاطون وأرسطو ٠ « فهما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ٠ وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر » (٨٧) ٠

ويعتقد أن فلسفة الحكيمين واحدة فى أصولها ومبادئها ، ولكنها مختلفة ، فحسب ، فى بعض فروعها وتفاصيلها ٠ واذا بدا للعيان غير ذلك ، فانه ناجم عن سوء فهم لنصوص الحكيمين ، وتقصير عن التعمق فى (باطن) أقوالهما الذى هو واحد فى جوهره ٠ « فان من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد ان الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا باخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل ٠ وفضلا عن ذلك فتكذيب رأى الأكثرين فى فلسفة الرجلين وفى تفوقهما تجوز وتهور » (٨٨) ٠

---

(٨٥) انظر د٠ على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ص ١٨٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٦ ٠

(٨٦) القفطى : أخبار الحكماء ، ص ١٨٤ ٠

(٨٧) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ ٠

(٨٨) د٠ خليل الجر – حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٠٠ ، بيروت ، ١٩٦٣ ٠

ولذا اخذ الفارابى على عاتقه أن يقوم بمهمة الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدان ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما » (٨٩) .

أما المسائل التى يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين ، فهى لا تعدو فى رأيه أن تكون خلافا فى المنهج (طريقتهما فى تدوين الكتب) وفى السلوك العملى لكليهما ، ثم جملة مسائل فى الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والأخلاق .

فمن حيث السلوك العملى يلاحظ أن أفلاطون كان زاهدا فى أمور الدنيا بينما كان أرسطو مقبلا عليها . غير أن هذا الاختلاف فى السلوك ليس نابعا من اعتقاد مختلف فى أمر (الدارين !) ، وانما « سببه نقص فى القوى الطبيعية فى أحدهما ، وزيادة فيها فى الآخر لا غير » (٩٠) .

أما من حيث المنهج التعليمى ، فان الفارابى يرى أن افلاطون كان يمنع من تدوين العلوم فى أول عهده لأنه يرى أن الفلسفة قد جعلت للخاصة ، وأنه لم يقم بذلك الا حين خشى على نفسه الغفلة والنسيان ، ومع هذا فانه « اختار الرموز والالغاز ، قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا » . أما مذهب أرسطو فيتميز « بالايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك » (٩١) .

ولكن الفارابى يحاول معالجة هذا الخلاف الظاهر فى منهجى الحكيمين بالقول ان مذهب أرسطو لا يخلو أيضا من بعض مظاهر الغموض والالغاز ، « وان الباحث عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه فى وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح . من ذلك ما يوجد فى أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التى أوردها » (٩٢) .

---

(٨٩) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٧٩ .

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٨٤ . وهنا يحمل الفارابى حياة الحكيمين أكثر مما تحتمل . فلم يكن اعتقادهما فى أمر الدارين (الحياة الدنيا والحياة الآخرة) ذلك الاعتقاد الصحيح ، كما لم يكن افلاطون ذلك الزاهد الكبير فى أمور الدنيا ، وأرسطو طاليس بالمقبل عليها كل هذا الاقبال !

(٩١) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين . ص ٨٤ .

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٨٤ . ويؤيد كلام الفارابى ما أورده (يوسف كرم) فى (تاريخ الفلسفة اليونانية : ١١٦) : أن كتب ارسطو العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض !

وينتهى الفارابى ، بعد ذلك ، الى أن الحكيمين متفقان سواء فى السلوك العملى أو فى المنهج التعليمى ، « وأن الذى سبق الى الأوهام من التباين فى المسلكين فى أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعهما مقصود واحد » (٩٣) ٠

وفى غير المنهج والسلوك العملى يحاول الفارابى التوفيق بين الحكيمين فى جملة من المسائل الأخرى التى يبدو فيها التوفيق مستحيلا مثل نظرية المثل ٠ فمن المعروف أن هذه النظرية هى موضع الخلاف الرئيسى بين المعلم الأول وأستاذه أفلاطون ، بل هى نقطة الفصل بين الأرسطية والأفلاطونية ٠ وقد وجه لها أرسطو نقدا شديدا فى كتاب (ما بعد الطبيعة) ورفضها جملة وتفصيلا ٠

والفارابى لا ينكر وجود مثل هذا الخلاف ، بل هو مطلع على موقف أرسطو الحقيقى من المثل ، حيث يقول : « ان أرسطو ذكر فى (حروفه) فيما بعد الطبيعة ، كلاما شنع فيه على القائلين (بالمثل) و (الصور) التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الاله ، غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات » (٩٤) ٠

ولكنه ضرب صفحا عن حقيقة النظرية الأرسطية ولجأ الى كتاب (أثولوجيا) المنحول ، ليثبت ايمان أرسطو بوجود (الصور الروحانية) القائمة فى عالم الربوبية ٠ ولما أحس بوجود التناقض الصارخ بين ما هو لأرسطو فى الحقيقة فى كتاب (الحروف) من رفض لنظرية المثل ، وبين ما هو موجود فى (أثولوجيا) من ايمان بها ، شك فى الأمر ، وكاد أن يقترب من اكتشاف حقيقة كتاب (أثولوجيا) ٠

فافترض لذلك ثلاثة افتراضات هى : « اما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن يكون لها تأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (٩٥) ٠

وقد استبعد الفارابى الفرض الأول ، لأن أرسطو لا يمكن أن يناقض نفسه فى علم واحد هو (العلم الربوبى) ٠ كما استبعد الفرض الثانى

---

(٩٣) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٨٥ ٠

(٩٤) الفارابى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٥ ٠

(٩٥) نفس المصدر ، ص ١٠٥ ، و (متناقضة بعضها) هكذا فى النص ، ولعلها (مناقضة لبعضها) ٠

قائلا : « وأما أن بعضها لأرســـطو وبعضها ليس له فهو أبعـد جـدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول»(٩٦) · ولم يبق الا الفرض الثالث وهو « أن يكون لها تأويلات ومعان ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة » (٩٧) ·

وقد أخذ أبو نصر بالفرض الثالث لأنه المتفق مـع منهجه فى الجمـع والتوفيق بين الحكيمين ، ولو كان قد تعمق الفرض الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة اليه ، اذن لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعـده (٩٨) ·

وهكذا فى جملة المسائل الأخرى حاول الفارابى جاهدا أن يثبت أن جوهر فلسفة الرجلين واحد ، « وأن الخلاف لا يتعدى الظاهر · ومن يتأمل ويتعمق النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الاطلاق · فالحقيقة واحدة عندهما ، ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذا سطحيا ولا يتعمقون فى أسس المشاكل الفلسفية » (٩٩) ·

(ب) المرحلة الثانية : التوفيق بين الفلسفة والدين (وحدة الحقيقة) :

انتهى الفارابى من المرحلة المتعلقة بالتوفيق بين المذاهب الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ، وتوصل الى أنها واحدة فى جوهرها وان تعددت مذاهبها وائمتها ، وان النظرة الفاحصة والعميقة التى تتجاوز الظواهر كفيلة بالكشف عن حقيقة تلك الوحدة · ثم انتقل الى المرحلة التالية ، وهى التوفيق بين الفلسفة فى صورتها المشبعة بالنزعة الروحية التى انتهت اليها ، وبين الاسلام · لأن هذا هو الهدف الرئيسى لمهمته ، وما المرحلة الأولى الا تمهيد وتعبيد للطريق ·

ويقيم الفارابى اتفاق الدين والفلسفة على أساسين اثنين : الأول وحدة المصدر ، اذ مرد الشريعة الى الوحى ، والوحى من الله ، ومـرد الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله · والثانى وحدة الواسطة . اذ النبى والفيلسـوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبى عن طـريق

---

(٩٦) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٦ · و (محول) هكذا فى النص الأصلى ، ولعلها (منحول) ·

(٩٧) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

(٩٨) د· عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطونية ، ص ١٤ ، مط دار الكتب ، ١٩٤٧ · منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ·

(٩٩) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣١ ·

جبريل ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال · فلابد اذن من اتفاق الموضوعين جوهرا ، وان تباينا أسلوبا وشكلا (١٠٠) ·

ويشرح الفارابى ذلك بقوله : « فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة · فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (١٠١) ·

ولكن ثمة أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابى ، وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة ، حيث يقول : « فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادىء القصوى للموجودات ، فانهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الانسان » (١٠٢) ·

وتوجد اختلافات بين الفلسفة والدين سنعرض لها حينما نشرح نظرية النبوة عند الفارابى ·

وهكذا فان محاولة الفارابى تشكل مرحلة فاصلة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ونقطة بدء ومنهجا سار عليه الفلاسفة اللاحقون ، سواء أكان ذلك متعلقا بالمرحلة الأولى التى تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون داخل اطار الفلسفة اليونانية بشكل عام · أم كان متعلقا بالمرحلة الثانية التى تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين · «فابن سينا لم يعن بالتفرقة بين أفلاطون وأرسطو – وكأن هذه المسألة قد حسمت من قبل – وفىفلسفته جانب أفلاطونى واضح · ونلمح لدى ابن باجه وابن طفيل اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية · واذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة الى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فانه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدت فلسفته فى جملتها استمرارا للفلسفة التى قال بها الفارابى وابن سينا » (١٠٣) ·

---

(١٠٠) د· كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٥٣٥ ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ ·

(١٠١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ·

(١٠٢) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٤٠ · وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧٨ ، ط ٣ ، ١٩٦٦ ·

(١٠٣) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٥٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦ ·

أما منهجه فى المرحلة الثانية التى تدور حول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فتأثيره لا يقل خطرا عن تأثير منهجه فى المرحلة الأولى ٠ يكفى أن أبا الوليد ابن رشد قد الف كتابا خاصا فى هذا الموضوع هو كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وردد فيه تقريبا أفكار الفارابى نفسها حول اتفاق الدين والفلسفة لأن كليهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، ومن « أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ٠٠٠ (١٠٤) ٠

---

(١٠٤) انظر ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣١ ، تحقيق د٠ محمد عمارة ، دار المعارف مصر ، ١٩٧٢ ٠

الفصل الثانى

الانســان فى علاقتــه بالله والعــالم

يرتكز مفهوم الانسان عند (المعلم الثانى) على بعدين رئيسيين : الأول هو البعد الالهى ، والثانى هو البعد الكونى · ونكاد نسمع ايقاع هذين البعدين واضحا وعميقا فى كل جزء من أجزاء التصور الانسانى الشامل لأبى نصر · فالبعد الالهى يتضح فى نظرية النفس ، والمعرفة ، والنبوة ، وفى تسامى الانسان الفاضل الى مرتبة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال ، أى فى ذلك الشوق الدائم الى المطلق · أما البعد الكونى فيتضح فى التأثير الهائل لنظرية الفيض فى تصور الانسان والمجتمع ، وفى الشخص المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة ·

وبما أن فلسفة الفارابى تشكل وحدة متماسكة الأجـزاء ، ومحكمة الحلقات ، فقد أضحى هنالك نوع من الانسجام ، ان لم يكن الالتحـام ، بين البعدين : الالهى والكونى (الكوزمولوجى) ، وبين تصور الانسان عنده ، ولذا كان لابد من استجلاء آراء الفارابى الالهية والكونية كمقدمة ضرورية لفهم فلسفته الانسانية ·

أولا : البعد الالهى :

للالهيات عند الفارابى جانبان : جانب منطقى وضع فيه نظريته عن الواجب والممكن ، وجانب كلامى عرض فيه صفات الله ، وماهيته ، وعلاقته بمخلوقاته :

(أ) الواجب والممكن :

لكى يبرهن الفارابى على وجود الله ، فانه لم ينطلق فى برهنته من المخلوقات صعودا الى الخالق ، ولا من الفعل صعودا الى الفاعل ، ولا من العالم صعودا الى الله ، لما يشوب هذا الطريق ، فى رأيه ، من مشاكل وصعوبات قد تحجب عن الباحث معرفته الحقة لله · ولذا سعى فيلسوفنا

الى طريق أو منهج آخر حاول فيه البرهنة على وجـود الله انطلاقا من مفهومين بسيطين يرتسمان فى الذهن هما :

واجب الوجود وممكن الوجود ٠

فهو يرى أن مفهومى الوجوب والامكان من الأفكار الفطرية الواضحة فى الذهن ، والتى يمكن للعقل أن يدركها دونما وسـاطة أو اكتسـاب ٠ وذلك « لأننا نعـرف فى الأول أنه واجب الوجود بذاته معـرفة أولية من غير اكتساب ٠ فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعـرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا » (١) ٠

ولهذا أضحت معانى « الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن ، وان عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنهـا تعرف بمعان أظهر منها » (٢) ٠

ومن هنا يقوم الفارابى بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليا كى يخلص الى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية الى قسمين : واجب الوجود وممكن الوجود ٠ والممكن ينقسم الى : ممكن بذاته ، وهو الامكـــان المحض ، وممكن بذاته واجب بغيره ، وهو موجودات هذا العالم ٠

يقول (أبو نصر) : « الموجودات على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثانى اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود ٠ وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده من علة ، واذا وجب صـار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره » (٣) ٠

من هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم الى ما يلى :

١ ـ واجب الوجود : وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ـ صار

---

(١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠ وانظر أيضا د٠ على سامى النشار ـ د٠ محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ٠

(٢) الفارابى : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ص ٢ ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

(٣) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٧ ، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وانظر أيضا للفارابى : شرح رسالة زينون الكبير ، ص ٣ ـ ٤ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ ٠ أيضا (تجريد الدعاوى القلبية) ، ص ٢ ـ ٣ ٠

ضروريا ـ واذا فرض غير موجود لزم من ذلك محـال · وليس لوجود (الواجب) علة ، وهو الله سبحانه ·

٢ ـ ممكن الوجود بذاته : وهو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، واذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لوجوده عن علة · فهو الامكان المجـرد ·

٣ ـ ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره : وهو الكائن الذى لا تقتضى ذاته وجوده ، ولا غنى لوجوده عن علة ، ولكن اذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره ، أى بعلة خارجة عنه · وعند الفارابى أن جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع ·

ويستخدم الفارابى مبدأ العلية لاثبات تناهى الموجودات الى الواحد الواجب الوجود · حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود الى ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب اول تنتهى اليه· لأنها حتى وإن كانت غير متناهية ، فهى تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود ، بل تحتاج الى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله ·

يقول الفارابى مشيرا الى ذلك : « الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز أن تكون على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شىء واجب الوجود هـو الموجود الأول ···· لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشـــياء » (٤) ·

ويؤكد ذلك فى مكان آخر قائلا : لابد « أن تكون الأسباب متناهية · وأقـل ما ينتهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الأسـباب موجود وهـو واحد · ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد ، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه » (٥) ·

أى أن الأسباب لابد أن تتناهى الى مسبب أول ، وموجود واحـد منفرد بالموجود عما دونه ، متميز بذاته عن العالم · هذا الموجود الأول

---

(٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٧ · وقارن قول الفارابى فى نفس هذا الاتجاه فى (الدعاوى القلبية ص ٢) : « ان الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقى فى العلية والمعلولية الى ما لا نهاية لها ، ولا أن يكون دور بل ينتهى الى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول » ·

(٥) الفارابى : رسالة فى السياسة ، ص ٦٥٠ ـ ٦٥١ ، تحقيق : الأب لويس شيخو ، المشرق ، بيروت ، ١٩٠١ ·

هو الله سبحانه ، وهو الموجود الواجب (الضرورى) ، والثابت والدائم ٠

وواجب الوجود وجوده من ذاته ، ولذلك لا يمكن افتراض (عدم) ، وجوده ، لأنه محال ٠ وهو علة ذاته ، لأنه لا يحتاج الى علة تضفى عليه الوجود ، ولأن العلة انما تكون للمعدوم فتخرجه من العدم الى الوجود ٠ أو للممكن الذى يستوى وجوده وعدمه فترجح وجوده على عدمه ٠ أما البارى سبحانه فهو علة ذاته بل علة العلل ، وسبب وجود الأشياء جميعا ٠

وفيما يخص الممكن ، فكما لاحظنا أنه ينقسم الى ممكن بذاته واجب بغيره ، وممكن بذاته ٠ والقسم الأول هو كل موجودات هذا العالم ، أما القسم الثانى فهو تلك الأشياء فى حالة وجودها بالقوة ٠ والممكن بذاته شىء يحتمل الوجود والعدم ، ولابد من مرجح لوجوده وعدمه ، ولكنه اذا وجد أصبح وجوده ضروريا ٠ مثلا ليس من طبيعة الحرارة أن تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت النار ، وكذلك ليس من طبيعة النور أن يكون موجودا ولكنه يصبح ضروريا اذا وجدت الشمس ٠ والعالم قبل أن يوجد داخل فى مقولة الممكن ، وابداع الله له أصبح واجبا بغيره ٠

(ب) الصفات الالهية :

يقوم تصور الفارابى للالوهية على أصلين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته فى هذا المضمار ، وهما : التوحيد والتنزيه ٠ وهو فى الأصلين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات ، ونفوا عن الله صفات الايجاب كالعلم والحياة والقدرة والارادة ، وأثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم فى أنه أقر ببعض الصفات الايجابية لله تعالى دون أن يخل بمبدأ التوحيد كما سنرى ٠

وابتداء يعتبر الفارابى أن الله سبحانه هو سبب وجود الكون ، وأنه كامل لا يشوبه نقص ولا يسرى عليه العدم ، فيقول : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » وهو برىء من جميع انحاء النقص ٠٠٠ ووجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ٠ وهو من فضيلة الوجود فى أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب ٠ ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا » (٦) ٠

---

(٦) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ٠

والله سبحانه أزلى أبـــدى « دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة فى أن يكون أزليا الى شىء آخر يمد بقاءه ، بل هــو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده » (٧) ٠

والله أيضا ليس بمادى ولا صورة له ٠ فهو « ليس بمادة ، ولا قوامه فى مادة ولا فى موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ٠ ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون الا فى مادة » (٨) ٠

ولا شريك له ، ولا يشبهه شىء ، « فهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له لشىء آخر سواه » (٩) ٠

وللفارابى رأى هام فى مســألة (تعريف) الله ، فهو يــرى استحالة وضع تعريف معين للبارى ، لأن « الله غير منقسم بالقول الى أشياء بهــا تجوهره ٠ وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذى يشرح معنــاه يــدل (كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به) » (١٠) ٠

وترتبط هذه القضية بقضية هامة أخــرى فى فلسفة الوجود عند الفارابى ، وهى تمييزه الشديد بين الوجود والماهية : « فالوجود لا يفيد لنا ماهيــة الشىء ، وهــو ليس عنصرا من العناصر المكونة للماهية ، لأنه من لوازم الماهية لا من مقوماتها » (١١) ٠ فنحن يمكننا مثلا تصــور ماهية المثلث دون ان يكون موجودا بالضرورة ٠ والله تعالى هو الوحيد الذى لا ينفصل وجوده عن ماهيته ، ولذا يصعب وضــع تعــريف أو (حد) له ، لأن الحد هو معرفة ماهية الشىء ، ولكن يكفى تصــور ماهية الله كى يكون موجودا ٠

يقول الفارابى : ان الله « لا ماهية له ، مثل الجسم ، اذا قلت : (إنه) موجود ، فحد الموجود شىء وحد الجسم شىء ، سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده ٠ ويلزم من هــذا أن لا جنس له ، ولا فصــل ، ولا حد » (١٢) ٠

---

(٧) نفس المصدر ، ص ٢٣ ، وانظر أيضا الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٨ ٠

(٨) نفس المصدر ، ص ٢٤ ٠

(٩) نفس المصدر ، ص ٢٥ ٠ وانظر الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٥ ٠

(١٠) المصدر السابق ، ص ٢٩ ، وانظر الهامش ٠

(١١) د٠ حسين آتاى : نظرية الخلق عند الفارابى ، ص ٥ بغداد . منشورات وزارة الاعلام ، ١٩٧٥ ٠

(١٢) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٨ ٠

والحقيقة أن قضية الفصل بين الوجود والماهية من أخطر القضايا التى أثارها الفارابى ، وأثرت تأثيرا كبيرا فى الفلسفة الاسلامية ، بعد أن تبناها ابن سينا ، والفلسفة المسيحية الوسطة ، وكذلك فى الفلسفة الحديثة ومؤسسها ديكارت كما سنرى ٠

وبالنسبة للصفات الالهية والعلاقة بين الذات والصفات ، فان رأى الفارابى فيها يتفق ، كما أشرنا ، مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات هى عين الذات وليست معانى أو أشياء قائمة فى الذات ، والا أدى بنا ذلك الى القول بالتعدد فى الذات الالهية وانهيار مفهوم التوحيد من أساسه ٠

فهو يرى أنه « اذا اعتبر الحق ذاتا وصفات كان كل فى وحدة » (١٣) ٠ ويؤكد أنه لا توجد كثرة فى الذات بل بعد الذات ٠ وعلى هذا الأساس التوحيدى التنزيهى الاسلامى الهام يقيم الفارابى مذهبه فى الصفات ٠

فالله عقل وعاقل ومعقول ٠ فهو عقل لأنه ليس بمادى ، والمانع للصورة أن تكون عقلا هو المادة التى فيها يوجد الشىء ، ولذا كلما كان مفارقا للمادة أصبح عقلا بالفعل ، وهو معقول أو ذات معقولة لأنه لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير فى ذاته ، فهو اذن فكر يفكر فى ذاته ٠

يقول الفارابى : « فان الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولا الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله فيصير معقولا بالفعل » (١٤) ٠

على اننا يجب الا نستخلص من ذلك أن هناك انقساما فى الذات الالهية « بل العقل والعاقل والمعقول فى الأول معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم » (١٥) ٠

ولما كان الأول يعقل ذاته فهو علم وهو عالم ، ولكن « ليس يحتاج فى أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته » (١٦) ٠ فليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فانه يعلم ، وانه معلوم ، وانه علم ٠ ذات واحدة وجوهر واحد ٠

---

(١٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٢١ ٠
(١٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٠ ٠
(١٥) نفس المصدر ، ص ٣١ ٠
(١٦) نفس المصدر ، ص ٣١ ٠

والحقيقة ان صفة العلم ورأى الفارابى فيهـا أثار حـوله جـــدلا كبيرا ، وخاصة حينما تعرض الغزالى لهذا الموضوع فى كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى اتهم فيه الفلاسفة ، وخاصة الفارابى وابن سينا ، بأنهم يقولون بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات (١٧) ٠

ولكننا لو دققنا النظر فى موقف الفارابى ، وهو ما يهمنا هنـا ، لوجدناه على النقيض من ذلك تماما ٠ فهو يرى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، ونصوصه فى هذا الصدد واضحة ولا تحتمل التأويل ٠ وهو ينطلق فى ذلك من مصدر اسلامى هو القرآن الكريم ، وليس من اى مصدر آخر ٠ وكل ما فى الأمر ان أبا نصر كان يتحرز وهو يبحث هذه القضية الهامة من عدة امور ، منها ما يخص مشكلة الصفات : هل هى معان قائمة فى الذات أم أنها عين الذات ؟ وكذلك مشكلة أخرى ترتبط بها وهى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق واشرنا اليها ٠ فاذا كان الله يعلم ذاته بعلم هو ذاته كمـا يقـول الفارابى ، فكيف يعلم الأشـــياء والمخلوقات والحوادث وهى متكثرة ومتغيرة ؟ واذا علمها فهـل يؤدى ذلك العـــلم الى نوع من التغير والتكثر فى الـــذات أم تبقى الـــذات واحـــدة ؟

هــذه الأسئلة والاحترازات هى التى دفعت الفارابى كى يخـرج بمفهوم خالص للتوحيد ليس فيه أية شبهة من شبهات التثنية والتعـدد ومن ثم الشرك ٠ وهو بذلك يبلور أصلا أساسيا من أصـول الدين هـو التوحيد المطلق للبارى جـل شـانه ، وبالتالى يؤسس ميتافيزيقاه على دعائم ثابتة ، ويخالف أرسطو مخالفة واضـحة ، لأن هـذا يقول بعلم البارى للكليات فحسب ٠

ولنستعرض الآن أقوال الفارابى نفسه لأنها تغنى عن كل شرح ٠ يقول : « البارى ، جل جلاله ، مدبر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم ، على (السبيل) الذى بيناه فى العناية ، من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات» (١٨) ٠

ويقول أيضا : « علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته ٠ ــ وما تسقط من ورقــة الا يعلمها ــ من هنـــاك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة » (١٩) ٠

---

(١٧) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٣ ، نشرة موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ ٠

(١٨) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٣ ٠ وانظر (عيون المسائل) ، ص ٦٤ ــ ٦٥ ٠

(١٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٥ ٠

وواضح من هــذه النصــوص القاطعة أن الفارابى يؤمن بشمولية علم البارى للكليات والجزئيات ، وهو فى ذلك يستفيد من التصور القرآنى الذى تجسده الآيتان :

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (٢٠) .

﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ (٢١) .

وتلك حجة بالغــة على أصــالة الفارابى وانطــلاقه فى فلسفته من العقيدة الاسلامية قبل كل شىء .

ولكن فيلســوفنا حريص ، كمــا قلنا ، على تفادى شــبهات التغير والانقسام التى يمكن أن تعكسها قضية العلم بالجزئيات . لذا فهو يؤكد أن علم البارى لا ينقسم ، أما الكثرة التى نراها فهى ليست فى ذاته بل بعد ذاته . والعلم الالهى ليس كالعــلم الانســانى ، فالأول ثابت أســبابه عقلية ، أما الثانى فمتغير لأنه مستفاد من الحس .

يقول أبو نصر : « وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقليــة والترتيب الوجودى لا بالحــواس . والعلم العقلى لا يتغير ، والمستفاد من الحس يتغير » (٢٢) .

وفى كل ذلك نلاحظ أن الفارابى مخلص أشد الاخلاص لمبدأ التوحيد والتنزيه ، ولذا لا نجد أى مبرر لتلك الحملات القاسية التى شنها عليــه الخصوم ، الذين كان الأجدر بهم أن يبرئوا أنفسهم من الوقوع فى مهاوى التشبيه والتعدد فى ذات البارى ، جل شــأنه ، بدلا من كيل التهم الى فلاسفة الاسلام من أمثال أبى نصر والشيخ الرئيس ، وقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم فى الالهيات اثبات وجــود الله كحقيقة مطلقة على أسس عقلية راسخة ، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل .

أما اذا أخذ عليه البعض الاغــراق فى التنزيه ، « فلا نفهم حقيقة بكيف يؤخذ على الفارابى ذلك ، وكيف يمكن أن يوصف بالاغراق فى أمر أتى به الاســلام ؟ وما دام الفارابى يثبت الله حقيقة موجودة ، فان كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه » (٢٣) .

---

(٢٠) (سبأ : ٣) .

(٢١) (الأنعام : ٥٩) .

(٢٢) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ .

(٢٣) د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ص ٣٢٧ . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

وأخيرا نشير الى ما سبق وذكرناه من اتفاق الفارابى مع المعتزلة فى موضوع الصفات فنقول : ان اتفاق الفارابى مع المعتزلة فى موضوع الصفات ليس كاملا ٠ لان هؤلاء ينفون عن الله الصفات الايجابية ويردونها جميعا الى السلب٠ فشيخ المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) (١٣٥ ـ ٢٣٥ هـ) يقول : « اذا قلت ان الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ، ودللت على معلوم كان أو يكون . واذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هى الله سبحانه ودللت على مقدور ، واذا قلت لله حيا ، اثبت له حياة وهى الله ونفيت عنه موتا » (٢٤) ٠

والى مثل ذلك ذهب (النظام) (ت ٢٣١ هـ) فى نفيه للصفات الايجابية وردها الى صفات السلب حين قال : « معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حى اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وكذلك فى سائر صفات الذات على الترتيب » (٢٥) ٠

أما الفارابى فهو لا يقف فى موضوع الصفات عند حدود الصفات السلبية فقط ، بل يصفه أيضا بصفات ثبوتية أو ايجابية ، حيث يقول : « الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ، ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها ، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره » (٢٦) ٠

أى أنه ـ كما يشير الدكتور الأهوانى ـ يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الاطلاق والتعالى ، وأنها تخصه وحده فى ذاته ، مثل انه موجود واحد ، حى ، كامل ، عدل ، جواد (٢٧) ٠

(جـ) الادراك الانسانى لحقيقة الالوهية :

هل يمكن للجزئى أن يدرك الكلى ؟ وهل يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟ وهل يستطيع العقل الانسانى ، رغم ما يشوبه من نقص ، أن يدرك الله ادراكا تاما ؟

---

(٢٤) الأشعرى : مقالات الاسلاميين . جـ ١ ، ص ٢٤٧ . ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ٠

(٢٥) الأشعرى : المصدر السابق ، ص ٢٤٧ ٠

(٢٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٢ ٠

(٢٧) د٠ أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٤ ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ ٠

تلك قضية اختلف فيها الفلاسفة قديما وحديثا . ولعلها كانت احدى الاشكالات التى أثارها (كنت) فى نقده للميتافيزيقا ، وللأدلة المعروفة على وجود الله . لأننا ، فى رأيه ، لا نستطيع أن نتجاوز عالم الظواهر (Phenimenon) ، ومعرفتنا لا تتعدى حدود العالم المحسوس ، وبالنسبة لله تظل معرفتنا به غير واضحة وغير كاملة . مثلا « قد أنسب (الذهن) لى هذا التصور الالهى ، انما ليس عندى غير تصور الذهن الذى يشابه ذهنى أى الذى تعطى له العيانات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هى اخضاعها لقوانين وحدة الشعور ، وكذلك الحال بالنسبة الى تصورى لارادة هذا الكائن أو حريته » (٢٨) .

أما عند الفارابى فالله من جهته غير عسير الادراك ، لأنه كامل بل فى غاية الكمال ، ولكن من جهتنا نحن يصعبُ ذلك بسبب ما نعانيه من نقص وضعف وبسبب ملابستنا للمادة . يقول : « فينبغى أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الادراك ، اذ كان فى نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم يعتاص ادراكه ، ويعسر علينا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان افراط كماله يبهرنا . فلا نقوى على تصوره على التمام » (٢٩) .

فما دام الله سبحانه تام الوجود وجب أن تكون معرفتنا به أتم ، ولكن كماله المطلق يجعل عقولنا المحدودة عاجزة عن ادراكه ادراكا واضحا . فهو غير متناه وعقولنا متناهية ، ونحن غائصون فى بحر المادة ، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذى يبهر أعيننا (٣٠) .

وباختصار فان « معرفتنا تتناسب ودرجة كمال الشيء الذى نعقله . ولكن لما كان الأول كمالا مطلقا ، وكانت عقولنا متصلة بالمادة ، فلا نستطيع أن نعقله على حقيقته ، ولا يكون ذلك الا اذا تجردت عقولنا تماما عن المادة » (٣١) .

اذن ما هو الطريق الى معرفة الله معرفة حقه ، وادراكه ادراكا تاما أو هو أقرب الى التمام ؟ يرى الفارابى أن هذا الطريق يتلخص فى البعد عن المادة والارتفاع فوق المحسوس ، « اذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب الى مفارقة

---

(٢٨) د. نازلى اسماعيل : الفلسفة الالمانية ، ص ٢٢١ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة ، ١٩٨١ .

(٢٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٣ ــ ٣٤ .

(٣٠) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٩ .

(٣١) د. ألبير نادر : مقدمة لكتاب (المدينة الفاضلة) ، ص ١٤

المادة كان تصورنا له أتم ، وانما نصير اقرب اليه بأن نصير عقلا بالفعل . واذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون » (٣٢) .

ولا شك ان فى هذا الطريق اتجاها صوفيا واضحا يهدف الى تصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات ، حيث يصبح الانسان عقلا بالفعل ، كى يستطيع ادراك الله ادراكا تاما . واذا بدا ان هذا امر مستحيل ، لأنه يصعب تجريد النفس بشكل كامل عن كل ماهو مادى ومحسوس ، فانه يظل مشروعا دائما ، ومحاولة مفتوحة لمعرفة البارى المعرفة الحقة . فالفارابى لم يغلق الطريق كما أغلقه (كنت) ، وانما فتح أبواب الأمل امام الانسان لكى يعرف ربه ويدركه الادراك الصحيح .

فليس صحيحا اذن ما ذهب اليه د . ألبير نادر من « أن الفارابى انتهى الى اللاأدرية (٣٣) . أعنى الى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الله ولا عن صفاته » (٣٣) ، لأن اللاادرية بشكل عام تعنى انكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة (٣٤) ، بينما الفارابى يؤمن بقيمة العقل الكبرى وبقدرته على المعرفة ، بل ان فلسفته فى كلياتها وجزئياتها مؤسسة على دعائم العقل والمنطق . وحتى فى هذه الجزئية المتعلقة بمعرفة الله سبحانه لم ينكر امكانية تلك المعرفة ، وانما رأى امكانية ذلك اذا تجرد الانسان عن المادة وارتفع عماهو محسوس ، واقترب قدر الامكان من عالم العقل والمعقولات ، وهو أمر ممكن للعارفين وأصحاب البصيرة أو « الراسخين فى العلم » بالتعبير القرآنى . بينما نجد اللاادريين لايستثنون أحدا من عدم معرفة الحقائق . ولنا عودة الى هذا الموضوع حينما نعرض نظرية المعرفة .

(د) تجاوز الدليل الأرسطى وأدلة المتكلمين فى اثبات وجود الله :

لا شك أن دليل الفارابى فى اثبات وجود الله انطلاقا من تصوره لمفهومى الوجوب والامكان ، كان انجازا هاما تجاوز فيه دليل المعلم الأول ، وأدلة المتكلمين .

فالمعروف أن دليل أرسطو فى الالوهية يقوم على اثبات المحرك الذى لا يتحرك ، وهو يعنى بأن العقل يقضى ضرورة أن تنتهى المحركات فى حركتها ، آخر الأمر ، الى محرك أول لا يتحرك ، والا تسلسل الأمر الى

---

(٣٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٤ .

(٣٣) انظر تقديم الدكتور ألبير نادر لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

(٣٤) المعجم الفلسفى ، ص ٥٨ ، اصدار مجمع اللغة العربية .

مالا نهاية له ، فبطلت الحركة أصلا ۰ وهذا المحرك الذى لا يتحرك هـو الله (۳٥) ۰

ويشرح أرسـطو نظـريته عن المحـرك الذى لا يتحرك فى مواضع كثيرة من كتبه ، منها مثلا قوله في (الطبيعة) : « ولما كان المتحرك انما يتحرك عن شيء ، فواجب ضرورة أن يكون كل متحرك أيضا فى مكان فانما يتحرك عن غيره ، والمحرك ايضا يتحرك عن شيء آخر ، لأنه هـو أيضا متحرك ، والآخـر بدوره متحرك عن آخـر ۰ الا أن ذلك ليس يمر بلا نهاية ، بل لابد أن يقف عند شيء ما هو سبب الحركة » (٣٦) ۰

أما الدليل الشـائع عند المتكلمين فيقوم على أسـاس الاستدلال بالشاهد على الغائب ، أو بالمخلوقات ونقصها على حاجتها الى الخالق الكامل ، وبحدوثها على وجود المحدث ، وباحكامها واتقانها على وجود الخالق الحكيم الذى اتقن صنع كل شيء فى هـذا العالم ۰ وهـذا مانراه بوضوح عند أئمة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء (۳۷) ۰

لم يقتنع الفارابى بدليل المعلم الأول أو بأدلة المتكلمين ، وان لـم يرفضها رفضا باتا ۰ لكنه يرى أنها قاصرة عن ايصالنا الى معرفة الله المعرفة الحقة فضلا عن اثبات وجوده سبحانه ۰ ذلك لأنها تبدأ من العالم لتنتهى الى اثبات وجود الله ، على حين أن وجود العالم لاحق على وجود الله ، وهى قضية انتبه اليها ديكارت بعد ذلك وكانت محورا للميتافيزيقا عنـده ۰

أضف الى ذلك أن أدلة المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين تستدل بالمعلول على العلة ، على حين « أن أولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، لأنه أوثق وأشرف ، ولأن عكس ذلك ـ أى الاستدلال

---

(۳٥) د۰ ماجد فخرى : ارسطو طاليس (المعلم الأول) ، ص ۹٥ ، بيروت ، ۱۹٥۸ ۰

(٣٦) ارسطو طاليس : الطبيعة (جـ ۲ ، ۷۳٥ أ ، ١٦) ۰ أيضا (جـ ۲ ، ٨٤٦ أ ، ۱۳) وما بعدها ۰ وانظر أيضا ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ ، تحقيق : د۰ عثمان أمين ، القاهرة ، ۱۹٥۸ ۰

(۳۷) فيما يخص الأشاعرة ، راجع أبو الحسن الأشعرى : اللمع ، ص ۱۰ ، نشرة مكارثى ، بيروت ، ۱۹٥۲ ، والباقلاني : التمهيد ، ص ٤٤ ـ ٤٥ ، تحقيـق : د۰ أبو ريده و الخضيرى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، أيضا راجع الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ۱ ، ص ٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ۰ أيضا (نهاية الاقدام فى علم الكلام) ، ص ٦٧ وما بعدها ، نشرة : الفرد جيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ ۰

وبخصـوص المعتزلة انظر ما ذكره القاضى عبد الجبار : « فاذا أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، فمن حقك أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى » (شرح الأصول الخمسة ، ص ۹۲ ، تحقيق : د۰ عبد الكريم عثمان ، ط ۱ ، القاهرة ، ١٩٦٥) ۰

بالمعلول على العلة - ربما لا يعطى اليقين ، خاصة اذا كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها » (٣٨) ٠

ثم ان الباحث اذا سلك هذا الطريق الصاعد فى معرفة الله قد « يختلط عليه الأمر ، لأنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، ولأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عقلنا الى الاخفاق فى هذا الصدد ، لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل الى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل » (٣٩) ٠

اعرض الفارابى عن هذا الطريق او المنهج الصاعد الذى يبدأ من العالم أو من المعلومات لينتهى الى العلة الأولى ، واتبع منهج جدل هابط يقوم على تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله ، ومن ثم النزول منها لاثبات وجود العالم ، مع الاشارة الى فطرية معانى الوجود والوجوب والامكان ٠ فعارض بنظريته هذه الفلسفة المشائية معارضة واضحة ٠

يعرض الفارابى منهجى الجدل الصاعد والهابط فى النص الهام الذى أورده فى (فصوص الحكم) ، فيقول : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى أنه لابد من وجود بالذات ٠ فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل » (٤٠) ٠ ثم يستشهد مباشرة بالآية القرآنية الكريمة :

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (٤١) ٠

ويعلق أحد شارحى (فصوص الحكم) على هذا النص قائلا : « للقوم فى اثبات وجود البارى مسلكان : أحدهما ، وهو الاستدلال بالآثار

---

(٣٨) نصير الدين الطوسى : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ ، تحقيق : د٠ سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٨ ٠

(٣٩) د٠ على سامى النشار - د٠ محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ٠

(٤٠) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ٠ وقد أسماه الناشر (كتاب الفصوص) ، ولكن الصحيح ما ذكرنا ، وهكذا شاع فى قائمة مؤلفاته التى أجمع عليها المؤرخون ولعله سماه (بالفصوص) اختصارا ، وقد قابلت الطبعة الهندية على عدة طبعات أخرى منها : طبعة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وطبعتان صدرتا فى القاهرة ، ١٩٠٧ ٠ بالاضافة للشرح المخطوط الذى اعتمدنا عليه ٠

(٤١) (فصلت : ٥٣) ٠

على مؤثرها وموجدها ، وهذا هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين ، وثانيهما ، وهو اعتبار الموجود من حيث هو ، والنظر فى أحواله ، وهذا هو طريق الحكماء المتألهين » (٤٢) ·

فهناك اذن طريقان للوصول الى معرفة الله واثبات وجوده : الأول يصعد من العالم (عالم الخلق) ، حيث يرى فيه (امارات الصنعة) للاستدلال بضرورة وجود الصانع · وهذا هو الدليل الطبيعى أو دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يشمل أيضا جميع الأدلة التى تبدأ من المعلول للوصول الى العلة الأولى ، أو من الحركة للوصول الى المحرك ، وهو الدليل الأرسطى الذى أشرنا اليه ، وكذلك أدلة المتكلمين فى الاستدلال بالشاهد على الغائب · أما الطريق الثانى فيبدأ من تحليل فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) ، حيث نستنتج أنه لابد من وجود واجب بذاته هو الله سبحانه ، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم الممكن وهكذا · فننتقل من وجود الله الى وجود العالم وليس العكس ، لأن وجود العالم ، كما سبق ذكره ، لاحق على وجود الله · وقد اتبع الفارابى الطريق الثانى ·

ويستشهد الفارابى بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا فى الآفاق ···· » ، ويرى أنها تلخص الطريقين وتكشف عنهما · الطريق الذى يبدأ من العالم (الآفاق) صعودا الى الله ، والطريق الذى يبدأ من الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم · وهذا هو طريق الحكماء الالهيين الذى سار عليه أبو نصر ·

ولعل هذا الموقف يكشف عن الينبوع الحقيقي للمعلم الثانى وهو القرآن الكريم والخلفية الاسلامية ، فضلا عن أن النص الذى أوردناه هو من كتاب (فصوص الحكم) · وهذا الكتاب يخلو من أى تأثير مشائى أو خلافه ، بل هو ابداع وابتكار لمعقل الفارابى وجهوده الفلسفية الخالصة ·

وقد نحا الفارابى فى هذا الكتاب منحى صوفيا اشراقيا يوازى النزعة المنطقية العقلانية التى اشتهر بها · وكان لمنهج الفارابى هذا تأثير كبير على من تلاه من الفلاسفة القدماء ، وربما المحدثين أيضا كما سيتضح ·

فهذا ابن سينا يستخدم نفس منهج الفارابى فى الجدل الهابط ،

---

(٤٢) الأمير اسماعيل الحسينى الفارانى (ت ٨٩٦ هـ) : شرح فصوص الحكم ، الورقة ٣٦ ، مخطوط ، المكتبة الظاهرية ، دمشق ، وانظر كوركيس عواد وميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابى ، ص ٢٥١ ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ·

ويسمى برهانه على وجود الله فى (الاشارات) بـ « حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » · يقول : « تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته من الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله · وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى اذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود » (٤٣) ·

وهو يستشهد أيضا ، كالفارابى ، بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا فى الآفاق ··· » ، ويرى أن شطرها الأول يمثل نهجا معينا للذين يستدلون على وجود الحق (بالآفاق والأنفس) ، وهو نهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين ، وأما شطرها الثانى فيمثل نهج الحكماء الالهيين الذين يستشهدون بالحق على كل شىء ، وينطلقون من الله الى العالم ، وهو النهج الذى اتبعه الشيخ الرئيس قائلا : « وهذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (٤٤) ·

ويعلق نصير الدين الطوسى على ذلك قائلا : « ولما كانت طريقة قومه ــ يقصد الحكماء ــ أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ، فان الصديق هو ملازم الصدق » (٤٥) ·

(هـ) أهمية نظرية الواجب والممكن فى الفلسفة الوسيطة والحديثة :

كان لنظرية الفارابى فى تقسيم الموجودات الى واجب وممكن أثر هام فى الفلسفة الوسيطة والحديثة ، قد لا يقل أهمية وخطورة عن أثره فى الفلسفة الاسلامية · وهو أثر يبدو واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط ، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين ، ولكنه يتضح ويتجلى بالتحليل والمقارنة ·

١ ــ الفلسفة الوسيطة :

فى اطار هذه الفلسفة نشير ، على سبيل المثال لا الحصر ، الى القديس توما الاكوينى الذى جعل برهان (الواجب والممكن) أحد براهينه الخمسة التى أوردها للاستدلال على وجود الله بعد برهان الحركة وبرهان

---

(٤٣) ابن سينا : (الاشارات والتنبيهات) بشرح الطوسى ، النمط الرابع ، ص ٤٨٢ ·
(٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٨٣ ·
(٤٥) نصير الدين الطوسى : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ ·

العلة · صحيح انه فضل برهان الحركة انطلاقا من ارسطيته كما فعل ابن رشد من قبل ، ولكن يكفى أن يكون مؤمنا ببرهان الواجب والممكن لنعرف مدى التأثير ·

يقول القديس توما : ان وجود الله يمكن اثباته « من جهـــة الممكن والواجب . وذلك اننا نجد فى الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه · اذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه . وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما لأن ما يمكن أن لا يوجـد فهو معدوم فى حين ما · فاذن لو كان عدم الوجود ممكنا فى جميع الأشياء للزم انه لم يكن حينا ما شىء ، ولو صح ذلك لم يكن الآن شىء لأن ماليس موجودا لايبتدىء أن يوجد الا بشىء موجود · فاذن لو لم يكن شىء موجودا لاستحال ان يبتدىء شىء ان يوجد ، فلم يكن الآن شىء ، وهذا بين البطلان · فاذن ليست جميع الموجودات ممكنة بل لابد أن يكون فى الأشياء شىء واجب ، والواجب اما واجب لذاته أو لغيره ، والتسلسل فى الواجبـــات لغيرها مستحيل كاستحالته فى العلل المؤثرة على ما مر قريبا · فاذن لابد من اثبات شىء واجب لذاته ليس واجبا بعلة أخرى ، بل غيره واجب به ، وهذا ما يسميه الجميع الله » (٤٦) ·

والحقيقة ان هذا هو برهان الفارابى وابن سينا بعينه ، ولم يزد فيه الاكوينى حرفا واحدا ولم ينقص · ولكنه أورده هكذا دون أية اشارة الى أصحابه الحقيقيين ·

٢ ـ الفلسفة الحديثة :

أما فى الفلسفة الحديثة فيمكن أن نقارن هنا بين منهج الفارابى فى الانتقال من الله الى العالم بعد اثبات وجود الله أولا ، ومنهج (ديكارت) فى هذا الشأن ·

فالفارابى ، كما لاحظنا ، اشار الى وجــود منهجين لمعــرفة الله : احدهما يبدأ من العالم فيدرس ما فيه من نظام محكم ليستدل على وجود خالق حكيم ، أو ما فيه من متحركات للوصول الى محرك أول ، أو ما فيه من أجسام وأعراض حادثة لاثبات وجود قديم أول غير حادث ··· الخ · وهذا هو دليل الفلاسفة الطبيعيين ، وأرسطو وأتباعه من المشائين ، وكذلك علماء الكلام المسلمين · وهؤلاء يبدءون من العالم صعودا الى الله ·

---

(٤٦) توما الاكوينى · الخلاصة اللاهوتية ، حـ ١ ، ف ١ ، ص ٣٣ ، بيروت ، ١٨٨٧ ·

أما المنهج الثانى فيبدأ من تحليل فكرة الوجود ذاتها كما تتراءى فى الذهن لاستخلاص حقيقة أن الموجودات تنقسم الى قسمين : الأول موجود واجب ، وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، واذا فرض غير موجود لزم منه محال ، وليس لوجوده علة ، وهو واجب الوجود بذاته أو الله ، أما الثانى فموجود ممكن ، وهـو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، واذا فرض غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، وهو العالم على الاطلاق ٠ ولابد لوجود الممكن من علة ، لأن العلل لا يمكن أن تتسلل فى الوجـود الى مالا نهاية ، بل لابد من وجود علة أولى لها ، والا استحال وجـود العـالم ٠

وقد لخص الفارابى هذين المنهجين فى النص الذى ذكرناه قبل قليل وهو قوله : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض فتعلم أنه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات » ٠

ولقـد أعرض فيلسوفنا عن المنهج الأول واتبع الثـانى ، أى المنهج الذى يبدأ باثبات وجود الله كحقيقة مطلقة ، لينزل منه الى اثبات وجود العالم ، لأن وجوده لاحـق على الوجود الالهى ٠ وهذا هو ما فعله أبو الفلسفة الحديثة ديكارت بعد عدة قرون ٠

فالمعروف أن فلسفة ديكارت تتلخص فى ثلاث مراحل (٤٧) :

١ ــ مرحلة اكتشاف الذات باتباع منهج الشك وصولا الى اليقين ٠

٢ ــ الانتقال من معرفة الذات الى معرفة الله ٠

٣ ــ النزول من معرفة الله الى معرفة العالم ٠

ولكى نقوم بمقارنة بين منهجى الفارابى وديكارت لابـد أن نقـوم بعرض موجز لهذه المراحل الثلاث فى الفلسفة الديكارتية ٠

ففيما يخص المرحلة الأولى اصطنع ديكارت نوعا من الشك غايته الوصول الى اليقين ، ولذا سمى بالشك المنهجى ٠ فلقد شك فى الحواس والعقل وحتى ببراهين الرياضة ، باستثناء شىء واحد رأى أننا لا نستطيع الشـك فيه ، وهـو أننا نفكر ونحن نشـك ، وأننا لا يمكن أن نـكون غير موجودين ونحن نفكر ، ومن هنا جاء الكوجيتو المعروف : أنا افكر اذن أنا موجود ٠

---

(٤٧) انظر تقديم د٠ عثمان أمين للتأمل الخامس من (التأملات) ، ص ٢٠١ ٠ أيضا تقديم د٠ جميل صليبا ل (مقالة الطريقة) ، ص ٣٦ ٠

يقول ديكارت : « لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك فى حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما نفكر فيه لا يكون موجودا حقا حينما نفكر » (٤٨) ·

وبعد أن أثبت وجود الذات المفكرة لم يشــأ أن يبقى فى عزلة تامة داخل دائرة الذات ، لأنه ليس وحده فى هــذا العالم كما قال (٤٩) · وكان الله بالنسبة له هو المخرج من هذه العزلة · وهذه هى المرحلة الثانية من فلسفة ديكارت ·

وفكرة الله أو الموجود الكامل عند ديكارت فكرة فطرية فى الذهن · لأن شكه فى كثير من الأمور يدل على انه موجود ناقص ، والنقص لا يعرف الا فى مقابل الكمال ، اذن فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذى طبعها فى نفوسنا ، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته الا النقص (٥٠) ·

يقول ديكارت فى هذا الصدد : « ان ادراك الله سابق على ادراك نفسى : اذ أنى لى أن أعرف أنى أشك وأرغب ، أى أن شــيئا ينقصنى ، واننى لست كاملا تمام الكمال ، اذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجود أكمل من وجودى ، وعرفت بالمقياس اليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ » (٥١) ·

وبعد أن أثبت ديكارت فكرة الله أو الموجود الكامل كفكرة يقينية فى الذات انتقل الى البرهنة على وجوده · وأدلته تنحصر فى ثلاثة :

الدليل الأول :

ويمكن أن نسميه دليل العلية ، ونقطة ابتدائه هى فكرة الكمال · فكيف اهتدت الذات الى هذه الفكرة ؟ وما علة وجودها ؟ لا يمكن أن تكون الذات علتها لأنها تشك ، والشك دليل نقص ، فلابد اذن من موجود كامل هو الذى طبع هذه الفكرة فى الذات ·

يقول ديكارت : « ثم انى فكرت بعد ذلك فى شكوكى ، فتبين لى منها أن وجودى ليس تام الكمال ، لأننى كنت أعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالا من الشك ، فلاح لى أن أبحث من أين تأتى لى أن أفكر فى شىء أكمل منى .

---

(٤٨) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، القسم الأول ، مادة (٧) ، ص ٩١ — ٩٢ ، ترجمة : د· عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ·

(٤٩) ديكارت : التأملات ، التأمل الخامس ، ص ١٤٨ ، ترجمة : د· عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ ·

(٥٠) د· نازلى اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، ص ١٢٠ — ١٢١ ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٩ ·

(٥١) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٣ ·

فعـــرفت بالبداهة أن ذلك يرجع الى وجـــود طبيعـــة هى فى الحقيقة اكمـل » (٥٢) ٠

الدليل الثانى :

وهو مرتبط بالأول أو مكمل له على وجه أدق ٠ ففى الدليل السابق تساءل ديكارت عن علة وجود فكرة الكامل ، والآن يتساءل عن علة وجوده هو ، وهل يمكن ، وهو المالك لفكرة الكامل ، ان يكون موجودا لو لم يكن هنالك اله ؟

يقول ديكارت : « وانى أتساءل اذن ممن استفدت وجودى ؟ قد اكون استفدته من نفسى ، أو من أبوى أو من علل أخرى أقل من الله كمالا ٠ فليس يمكن أن نتصور شيئا أكمـل منه بل ولا كفئا له ٠ لكنى لو كنت مستقلا عن كل شىء سواه ، وكنت أنا نفسى خالق وجودى ، لما كنت أشك فى شىء أو أشتهى شيئا ، ولما كنت بالاجمال مفتقرا الى أى كمال ، لأنى كنت أمنح نفسى كل كمال يخطر ببالى » (٥٣) ٠

أى اننى لو كنت علة وجودى لخلقت نفسى كاملة بدون نقص ! فالذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود ٠ فوجودى اذن تابع لعلة تتضمن كل ما يتصور من الكمـــال ، وهـــذه العلة هى الله (٥٤) ٠

الدليل الثالث :

وهو الدليل الانطولوجى أو الوجودى ، وقد سمى كذلك لأنه يحاول أن يستخرج وجود الله من معنى الاله نفسه ، كما نستخرج خواص المثلث من تعـريفه ٠ ويرتبط هذا الدليل أيضـــا برأى ديكارت فى التمييز بين الوجود والماهية ٠

ففى أى موجود يمكن أن نتصـور فصـلا بين وجـوده وماهيته ، كتصورنا لماهية المثلث لا يقتضى بالضرورة وجوده ، أما فى الله فالمـاهية

---

(٥٢) ديكارت : مقالة الطريقة ، القسم الرابع ، ص ١٣٨ ، ترجمة : د٠ جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

(٥٣) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٧ ، أيضا مبادىء الفلسفة ، ص ١١٠ ٠

(٥٤) د٠ نازلى اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٣٢ ، وانظر تقديم د٠ جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٥ ٠

والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : اذ أن نفس تصورنا لله ، من حيث انه تصور لموجود كامل ، متضمن لوجوده (٥٥) ٠

فالدليل الانطولوجي يعني اذن أن ضرورة وجود الله متضمنة فى تصورنا له ٠ « فمن حيث ان الفكر يرى أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى الفكرة التى لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضرورى الأبدى متضمنا فى فكرته عن الموجود الكامل اطلاقا ، لزم أن يستنتج أن هـذا الموجود الكامل باطلاق موجود حقا » (٥٦) ٠

ويمكن أن يوضع الدليل الانطولوجي فى صورة قياس على النحو التالى (٥٧) :

الكائن الكامل هو الذى يملك كل صفات الكمال ٠

الوجود احدى هذه الصفات ٠

اذن الكائن الكامل يجب أن يكون موجودا ، ومن التناقض الا يكون موجودا ٠

وتبقى المرحلة الأخيرة من رحلة اليقين الديكارتى ، وهى التى حاول فيها اثبات وجود العالم الخارجى ، لأن هـذا العالم موجود ولا يمكننا انكاره ٠ والله صادق لا يمكن أن يضللنا أو يخدعنا ٠ ولذا فهو الذى يضمن لنا وجود العالم الخارجى بما فيه من « أجسام ، أو عقول ، أو طبائع أخرى غير تامة الكمال » (٥٨) ٠

والمعرفة اليقينية بالعالم لا تتحقق عن طريق الحواس بل عن طريق فكرة واضحة ومتميزة هى الامتداد ، والامتداد هنا هو الامتداد الهندسى الذى ندركه بالعقل ٠ ويضرب لنا ديكارت مثاله المشهور عن قطعة الشمع التى يمكن أن تتغير الكيفيات الحسية لها ، ولكن العقل يكشف وراء هذه التغيرات الحسية الطبيعة البسيطة الثابتة فى قطعة الشمع ، وهى الجوهر المادى أو الامتداد ٠ « اذن فلا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن

---

(٥٥) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، مادة (١٦) ، ص ١٠٤ ، وانظر تعليق د٠ عثمان امين ، هامش ص ١٠٤ ٠

(٥٦) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ص ١٠١ – ١٠٢ ، أيضا مقالة الطريقة ، ص ١٤٤ ٠

(٥٧) د٠ نازلى اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٣ ٠

(٥٨) ديكارت : مقالة الطريقة ، ص ١٤٢ ٠

أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وانما الذى يدركها ذهنى وحـده » (٥٩) ٠

وهكذا نلاحظ أن ديكارت ــ كما قال لا برتونيير ــ « لم يشأ أن يعرف وجود الله بطريق العالم ، بل زعم عكس ذلك أن معرفة العالم بطريق الله أولى ، فلم يعتمد على الأرض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يهبط من السماء الى الأرض ، ولم يطلب من العالم أن يضمن له وجود الله ، بل طلب من الله أن يضمن له وجود العالم » (٦٠) ٠

هذا هو الشرط الفلسفى عند ديكارت بمراحله الثلاث ٠ عرضناه بايجاز وتركيز ، حتى نتبين أوجه التشابه بينه وبين أبى نصر وهى عديدة نذكر منها :

١ ــ يرى ديكارت أن الكمال الالهى أو الموجود الكامل فكرة فطرية فى الذهن الانسانى ٠ والفارابى سبق الى هذا المعنى ، حيث ذهب الى اننا « نعرف الله معرفة **أولية** من غير اكتساب ، حيث نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا » (٦١) ٠

وديكارت يرى أن فكرة (الكمال) هى من الأفكار الواضحة الموجودة فى الذهن الانسانى بالقوة ، وبالتأمل تخـرج من حال القـوة الى حال الفعل ، والفارابى يذهب الى « أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن ٠ وان عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه اليها ، لا على سبيل أن تعرف بمعان أظهر منه » (٦٢) ٠

٢ ــ التفرقة بين الوجود والماهية التى اشرنا اليها عند ديكارت هى من الأفكار الاسلامية الخالصة التى صادفت نجاحا عند اللاتين ، ربما يزيد ، على نجاحها عند المسلمين ٠ وقد قال بها الفارابى ، وعززها ابن سينا تعزيزا كبيرا بحيث أضحت أساسا من أسس الميتافيزيقا عنـده ٠

وملخصها أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشىء الا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، لأن ما عـدا الاله

---

(٥٩) ديكارت : التأملات ، ص ١٠٦ ، أيضا د٠ نازلى اسماعيل : نفس المصدر ، ص ١٢٧ ٠

(٦٠) انظر تقديم د٠ جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٣ نقلا عن (لابرتونيير : دراسات عن ديكارت ، ص ٣٦) ٠

(٦١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ ٠

(٦٢) الفارابى : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ص ٢ ٠

يكون الوجود عرضا من أعراض الذات · ذلك لأن الموجود ان كان علة ذاته ، فهو الحق فى ذاته ، والواجب الوجود بذاته · وان كان معلولا لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته ، وليس ثمة الا الله الذى هو واجب الوجود لذاته (٦٣) ·

٣ ـ الدليل الانطولوجى ليس ابداعا لديكارت ، بل قال به القديس انسلم (١١٠٩ م) فى العصر الوسيط ، وسبقهما اليه الفارابى وابن سينا· فعند الفارابى لسنا فى حاجة الى تلك الاستدلالات الطويلة لاثبات وجود الله · بل يكفى أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده فى آن واحد · لأن ماهية البارى عين ذاته أو هى الوجود نفسه (٦٤) ·

٤ ـ منهج ديكارت فى الهبوط من الله الى العالم يماثل منهج الفارابى ، وكذلك ابن سينا ، الذى أشرنا اليه · والذى ينطلق من الله أو من الفكرة الكلية (عالم الحق) لاثبات وجود العالم (عالم الخلق) · هذا المنهج الذى يرى أن مناهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين التى تصعد من العالم الى الله قاصرة عن ادراك حقيقة الالوهية لأنها تستشهد بالمعلول على العلة ، وبالمتناهى على اللا متناهى ـ بتعبير ديكارت ـ بينما لا تحتاج معرفة الله الى أكثر من (تأمل عالم الوجود المحض) ، بتعبير الفارابى ، لنعرف أنه موجود ·

وبكلمة موجزة وأخيرة ، نحن نقف عند الفارابى « أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التى نلتقى بها عند ديكارت الذى ثار على البراهين التقليدية على وجود الله ، لأنها تبدأ من العالم لكى تنتهى الى اثبات وجود الله · وهذا فى رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم اذا لم نبدأ باثبات وجود الله · ومن أجل ذلك رأى ديكارت أن يبدأ من العقل أو من الفكرة الذهنية التى لديه عن اللامتناهى أو الكامل ، وهو نفس ما فعله الفارابى وابن سينا » (٦٥) ·

ومن هنا « فان البراهين العقلية التى قدمها ديكارت على وجود الله ، وكان يصول ويجول بها على غيره ـ بحق ـ قد اهتدى الى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابى وابن سينا » (٦٦) ·

---

(٦٣) د· ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ ·

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ · وانظر الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٤ ، أيضا د· النشار ـ د· أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٣ ·

(٦٥) د· يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية · ص ١٦١ ، مكتبة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ·

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٦٢ ·

ثانيا : البعد الكونى :

عرضنا فيما مضى البعد الالهى فى الفلسفة الفارابيــة ، ولــكى تكتمل الصورة نعرض الآن البعد الكونى متمثلا فى نظرية الفيض والعقول العشرة ٠

ومهما اختلفت الآراء حول نظرية الفيض فانها تكاد تجمع على أهميتها فى تشكيل (الكونيات) عند فلاسفة المسلمين ٠ وسوف نتكلم هنا عن مفهوم الفيض ، والموجودات الصــادرة عن البارى ومراتبها ، وموقع الانسان فى هــذه النظرية ، ثم الأهــداف التى كان يرمى اليها الفارابى من نظــرية الفيض ٠

(أ) مفهوم الفيض :

لاحظنا أن فيلسوفنا قد أثبت أن الله هو الموجود الأول والسبب الأول لوجود سائر الموجودات ، وهو برىء من جميع أنحاء النقص ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ، ولا حد ٠ وهو غير مادى ، وليس له مادة بوجه من الوجوه ، ومنزه عن كل شبهات التغير والتعدد ، فهو القديم وليس هناك ما هو أقدم منه ، وهو الواحد ووحدته عين ذاته ٠ فكيف تسنى اذن أن يصدر هــذا العالم المتعدد والمتغير والمــادى من الموجود الواحد اللا متغير واللا مادى ؟ تلك هى مشكلة (الوحدة والكثرة) التى أرقت الفكر الفلسفى منذ أقدم عصوره ، وحاول أبو نصر حلها بالاضافة الى مشاكل أخرى غيرها عن طريق نظرية الفيض ٠

فهو يرى أن (الأول) هو الذى توجد عنه جميع المخــلوقات لمجرد (وجوده) لا لغرض يبتغيه من ايجاده الوجود ، ولا لكمال يناله باعطائه الوجود لغيره ٠ « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد بغيــره ، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال » (٦٧) ٠

ومتى وجد للأول الوجود الذى له ، « لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بارادة الانسان واختياره ، على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ٠ ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ٠ فعلى هذه الجهة لا يكون

---

(٦٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ ٠

وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ۰۰۰ يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالا ما » (٦٨) ۰

وقد يفهم من ذلك أن الفيض ضرورى ، وبالتالى فان ايجاد العالم لا يتم عن ارادة الهية حرة بل عن فيض ضرورى ! ولذا فقد استنتج كثير من الباحثين (٦٩) ان الفارابى يخضع البارى تعالى لمبدأ الضرورة والالزام ۰ ولكن الفارابى ينقض هذا الرأى فى مكان آخر ، ويثبت أن صدور العالم عن الله « لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والارادة » (٧٠) ۰

ويبدو أن الفارابى يفهم الارادة فهما خاصا ، لأنها بالمعنى الذى يذهب اليه المتكلمون من الأشاعرة قد يؤدى الى اشكالات كثيرة اثارها معارضوهم من الفلاسفة ۰ من هذه الاشكالات ما يتعلق بكيفية خلق الأشياء الحادثة بارادة قديمة ، وما هو الموجب لأن تكون هذه الارادة القديمة سببا فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون آخر ؟ ثم اننا اذا سلمنا بوجود هذه الارادة سابقة على الفعل ، فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الارادة الأمر الذى يؤدى الى احداث تغير فيها ۰ وكذلك اننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الارادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديما والمفعول حادثا ؟! (٧١) ۰

بل ان الشيخ الرئيس ابن سينا يضع المشكلة فى صيغة تساؤلات فيقول : اذا كان العالم حدث بالارادة ، وكان المراد نفس الايجاد ، فلم لم يوجد العالم من قبل ؟ أتراه استصلحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قدر عليه ؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو فى كل وقت عائد ولازم (٧٢) ۰

ولا مجال هنا لبحث هذه القضية تفصيلا واستجلاء حجج وأدلة كل فريق ، لأنها تحتاج الى بحث خاص ۰ ولكننا نقول ان الفارابى تحاشيا منه لتلك الاشكالات ، ولما يثيره التصور الكلامى من شبهة حدوث التغير والتجدد فى الارادة الالهية ومن ثم طروء التغير على الله سبحانه .

---

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٣٨ ۰

(٦٩) انظر على سبيل المثال : د۰ الأهوانى : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٦ ۰ أيضا د۰ النشار ـ د۰ أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٨٠ ، أيضا د۰ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٨ ۰ ترجمة : د۰ كمال اليازجى ، بيروت ، ١٩٧٤ ۰

(٧٠) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ۰

(٧١) د۰ يحيى هويدى : المصدر السابق ، ص ١٦٤ ۰

(٧٢) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، ص ٣٧٨ ۰ تحقيق : د۰ سليمان دنيا وسعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠ ۰

فانه أعطى للارادة مفهوما خاصا يقوم على اثبات أن الله تعالى ليس فيه مايضاد صدور العالم عنه ، ولذا فان ارادته لا تتجدد وهى أزلية ٠

يقول : « وانه ليس فى ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل فى أنه لا يجوز أن يتجدد له ارادة لم تكن له فى الأزل » (٧٣) ٠

وهذا الخوف من شبهة تجدد الارادة الالهية أو تغيرها دفع الفارابى الى أن يجعل صفة (العلم) هى الأساس فى صدور الموجودات عن الله ، وأن علة وجود الأشياء هى علمه بما يجب عنه ، وان لم ينكر صفة الارادة كما لاحظنا ٠

يقول أبو نصر : « وانما أظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه » (٧٤) ٠

ويقول فى موضع آخر : ان الله « يعقل ذاته التى هى المبدأ لنظام الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه ٠ فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٥) ٠

والكون الحادث أو الصادر ليس سببا لوجود الله وليس غاية له ، كما أنه لا يستفيد منه كمالا ما بل وجوده لأجل ذاته ٠ وهو ليس بحاجة فى افاضته الوجود الى شىء أو عرض يكون فيه، أو حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار فى أن يكون عنها وعن الماء بخار ، الى حرارة يتبخر بها الماء ٠ وليس وجوده بعد الفيض بأكمل من وجوده قبله ، وليس وجوده قبل الفيض بأكمل من وجوده بعده ، وانما ذاته فى الحالين واحدة ٠ ولا يمكن أن يكون له عائق فى أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا ، وانما يحصل الفيض بدافع من غزارة الوجود الالهى وخصوبته وجوده وكماله (٧٦) ٠

من ذلك يتبين لنا أن الله علة فاعله Efficient cause من حيث ان تعقله هو سبب صدور الموجودات عنه ، وسنرى أنه أيضا علة غائية Final cause من حيث ان جميع الموجودات تؤمه وتقتفى أثره

(٧٣) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ٠

(٧٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٨ ٠

(٧٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ٠

(٧٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ ـ ٣٩ ، أيضا الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٤٨ ، وانظر د٠ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ ٠

وتتسامى فى الصعود اليه ، أما العالم فلا يمكن أن يكون علة فاعلة ولا علة غائية لله ، ولذا فان الفارابى لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ولكن يقول بعلاقة بين العالم والأول ، اذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول ، والأول غير محتاج الى العالم فى كيانه ووجوده (٧٧) ٠

(ب) صـــدور الموجــودات :

قلنا ان الموجودات تصدر عن الله (الأول) من علمه بالأشياء ، حيث « يعقل ذاته التى هى المبدأ لنظام الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه . فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٨) ٠

والأول هو الواحد ، « ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وان صدر عن الواحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل » (٧٩) ٠

والموجودات كثيرة ، ولكنها مع كثرتها متفاضلة ٠ وهى تتسلسل فى جدل هابط من الأكمل حتى الأقل كمالا وهكذا ٠ فالله سبحانه « اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه ٠ فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا ٠ فتنقطع الموجودات من الوجود » (٨٠) ٠

ولذا فان سلسلة العقول تبدأ بأن « يفيض من الأول وجود الثانى . فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة ٠ فهو

---

(٧٧) د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٣ ، وانظر تعليق د٠ البير نادر على (المدينة الفاضلة) ، هامش ص ٣٩ ، ص ٤٣ ٠

(٧٨) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ٠

(٧٩) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ ــ ٧ ٠ وقد رفض أبو الوليد ابن رشد مقولة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ، واعتبرها معارضة لرأى أرسطو وأتباعه ٠ « فهؤلاء يقولون ان الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة ، وهذه قضية صادقة ، اذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر عنه المخلوقات كلها دفعة واحدة بارادة الله ومن غير أن تكون هناك حاجة الى توسط عقول خالقة الى جانبه سبحانه كما ذهب الفارابى ومن تبعه » ٠ انظر د٠ محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ١٣٩ ، ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ ٠

(٨٠) الفارابى : المدينة الفاضلة : ص ٤٤ ــ ٤٥ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٥٢ ٠ والفيض عند ابن سينا ثلاثى لا ثنائى حيث يصدر عن العقل الأول عقل ثان وصورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس وجرمية الفلك الأقصى ٠ (هامش المدينة الفاضلة ، ص ٤٥) ٠

يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته · فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى · والثالث ايضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول · فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ····· الخ » (٨١) ·

وتستمر هذه العقول ـ أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي ـ بالصدور في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك (موجدها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل آخر ، وبادراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك لكوكب آخر · وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، ويصدر ما يقابلها من الكواكب السيارة وهي : زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي · وبالعقل العاشر تتم سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية ابد الدهر · ويعلل الفارابي توقف تسلسل العقول عند العقل العاشر بانها لا يمكن أن تستمر في التسلسل الى مالا نهاية (٨٢) ·

والعقل العاشر هو العقل الفعال أو (واهب الصور) ، « وهو يعقل الأول على الدوام ويعقل مادون الأول على الدوام · فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول ، وبعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور والنفوس الفلكية » (٨٣) · أي أن العقل الفعال هو المدبر لعالمنا هذا ، وهو عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد ·

فالجدل الهابط ينتهي اذن عند آخر العقول حينما نصل الى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتى نصل الى أعلى المخلوقات وهو الانسان · والموجودات السماوية موجودة بالفعل دائما ، على حين أن الموجودات الأرضية لابد من انتقالها من القوة الى الفعل ، « لأنها في غاية النقص في الوجود · وذلك انها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام ، بل انما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل » (٨٤) ·

---

(٨١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ ـ ٤٥ وانظر السياسة المدنية ، ص ٥٢ ·

(٨٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٩ ، وانظر د· ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ ·

(٨٣) الفارابي : الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ·

(٨٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٤ ·

وهذا النظام الصادر عن الواحد هو فى نفس الوقت مظهر للعدل الالهى ، كما هـو مظهر لوحدة الذات الالهية • فالعالم فى نظر الفارابى مرتب بحسب نظام طبيعى حكيم وعادل معا (٨٥) •

(جـ) جدلية الموجودات وموقع الانسان :

فى عالم ما فوق فلك القمر يكون الجدل نازلا من افضل الموجودات ، « ثم الأنقص فالأنقص الى أن ينتهى الى أنقصها • وأفضلها وأكملها الأول • فأما الأشياء الكائنة عن الأول ، فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام، ولا هى من أجسام ، ومن بعدها السماوية • وأفضل المفارقة من هذه هو الثانى ثم سائرها على الترتيب الى أن ينتهى الى الحادى عشر ـ أو العاشر وهو العقل الفعال ـ وأفضل السماوية هى السماء الأولى ، ثم الثانية ، ثم سائرها على الترتيب ، الى أن ينتهى الى الحـادى عشر وهـو كـرة القمر » (٨٦) •

أما دون فلك القمر فالجدل صاعد ، ويبدأ من أدنى الموجودات وهو المادة « ثم الأفضل ، فالأفضل ، الى أن ينتهى الى أفضلها الذى لا أفضل منه • وأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضـــل منها الاسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الحيوان غير الناطق. ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه » (٨٧) •

وهكذا يكون الانسان على قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التى تبدأ بالهيولى وتنتهى بالانسان الذى لا يوجد فى العالم ما هو أفضل منه كما يرى الفارابى •

ونلاحظ أن حدوث الموجودات فى العالم الطبيعى يبدأ من البسيط ، فالمركب ، فالأكثر تركيبا • فهو يبدأ من المـادة التى تحـدث من الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية ، وتلك الطبيعة هى الحركة • لأن من رأى الفارابى أن « لا سكون البتة فى شىء من الأجزاء السماوية • فان جميعها متحركة • والكواكب أيضا فى ذاتها متحركة » (٨٨)

فالمادة الأولى تنتج اذن عن حركة الأجسام السماوية ، وينتج عن اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها

---

(٨٥) د• النشار ـ د• أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٨١ •
(٨٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٤٩ •
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٤٩ •
(٨٨) الفارابى : التعليقات ، ص ١٦ •

واضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها ، تبدل الصور على المادة الأولى وتعاقبها » (٨٩) ٠

ويعد المادة الأولى تحدث الاسطقسات (المبادىء) الأربعة وهى التراب والماء والنار والهواء ٠ وهذه مركبة من المادة والصورة ٠ ثم « تختلط هذه الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض الاسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطا ثانيا بعد الأول ، فيحدث من ذلك أيضا أجسام كثيرة متضادة الصور » (٩٠) ٠

وهكذا تتوالى الامتزاجات والاختلاطات بين العناصر المتضادة لتحدث أجسام أكثر تركيبا من الأولى ٠ « فالمعادن تحدث باختلاط أقل تركيبا وأقرب الى الاسطقسات ، ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيبا وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر ٠ والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيبا من النبات ٠ والانسان وحده هو الذى يحدث عن الاختلاط الأخير » (٩١) ، وهو الاختلاط الذى تتوقف عنده عملية التركيب والامتزاج ٠ وبذا يكون الانسان أعقد الموجودات الطبيعية وأكثرها تركيبا ، ولا يمكن أن يكون موجود فى العالم أفضل منه ٠

والموجودات الطبيعية يفترض أن تبقى حينما توجد بسبب تركيبها من المادة والصورة ٠ ولكن لما كانت الصور متضادة ، وكل مادة يمكن أن توجد لها هذه الصورة وضدها ، أضحى من الممكن أن تتعاقب الصور على الهيولى ، فتوجد وتتلف ويوجد ضدها وهكذا ٠ ولعل هذا هو السبب فى استمرار الكون والفساد فى عالم الطبيعة (٩٢) ٠

والكون المنبثق من الموجود الأول يحن للرجوع اليه ، كما ينزع كل فرع الى الالتحاق بأصله ، وهذا هو الجدل الصاعد الذى أشرنا اليه : « لكن الانسان ، من كل عالم الكون والفساد هو وحده يستطيع أن يسمو الى الله، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا، ونبذ عالم المادة، وجاهد فى السعى وراء الحق ٠ على أن سبيل الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك

---

(٨٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ ٠

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٦٠ ٠

(٩١) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ٩٣ ٠

(٩٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٦٣ ، السياسة المدنية ، ص ٦٢ - ٦٣ ، الدعاوى القلبية ، ص ٩ ، وانظر د٠ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٩ ٠

والحدس · وهكذا يتسنى لنفس الانسان أن تتسامى الى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث فيها شعورا بالسعادة والغبطة » (٩٣) ·

فالانسان اذن يقف على قمة عالم الطبيعة ، وهو أشرف الموجودات وأعقدها تركيبا ، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى لو تجرد من عالم المادة وتسامى عن الشهوات ·

والموقع الهام الذى أفرده الفارابى للانسان فى نظرية الفيض هو الأساسى والحاسم فى صلب مذهبه · لأنه مهما قيل عن تأثير الأفلاك والعقول فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالمنا هذا ، فان هذا التأثير يظل محدودا لأنه شكك فيما كان يشاع من تأثير الكواكب فى مجريات الأمور فى العالم ، وسخر سخرية مريرة من المنجمين الذين يذهبون الى أن الكواكب بعضها يجلب النحس وبعضها يجلب السعادة (٩٤) · فالفاعل فى عالم الطبيعة هو الانسان ، طبعا بعد الفاعل الرئيسى وهو الله كما سنرى ذلك تفصيلا فى الفصول القادمة ·

(د) تعقيب ونقد : دوافع وأهداف الفارابى فى نظرية الفيض :

كان المعلم الثانى يرمى ، من خلال نظرية الفيض ، الى تحقيق عدة أهداف ، أو حل عدة اشكالات يمكن اجمالها فيما يلى :

١ ـ مشكلة الوحدة والكثرة :

وهى تتلخص فى كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذى يذهب اليه القائلون بالحدوث والذى يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدى الى حصول تغير وتعدد فى الذات الالهية ·

---

(٩٣) د· كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢١ ، وانظر د· عادل العوا : الكلام والفلسفة ، ص ٩٣ ـ ٩٤ ·

(٩٤) يقول أبو نصر : « من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم فى موضع من المواضع ، فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذى يسمى الكسوف ، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض ! ولو صح هذا الحكم واطرد ، لوجب أن كل انسان أو أى جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث فى الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين ، فكيف العقلاء ؟! » ·

انظر الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ١١٢ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

ودرءا لتلك الشبهة قال الفارابى بالفيض ، حيث لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الأول ٠ ومن هذا العقل تبـدأ الكثرة حينما يعقل (موجده) وهو (الأول) ، فيصدر عنه عقل آخر ، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى ، وهكذا حتى العقل العاشر وفلك القمر ٠ أى أن الكثرة تبدأ من العقل الأول ، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجى (٩٥) ٠

فليس صحيحا ما استنتجه بعض الباحثين (٩٦) من رأى مفاده : أن الكثرة مادامت لم تنشأ الا ابتداء من العقل المفارق الأول فان الله يـكون مفتقرا الى العقل الأول ليبدع الكثرة ، اذ لولاه لم تكن كثرة ! ٠٠٠ ذلك لأن الفارابى اكد ، كما لاحظنا ، على أن الله لا يمكن أن يفتقر فى وجوده الى شىء ، وهو الموجود الكامل المطلق الكمال ، وليس فى وجود الموجودات عنه ما ينـال به سـببا أو غاية ٠ فالعالم ليس علة فاعلة أو غائية لله ، بل العكس هو الصحيح ٠ ثم ان هذه العقول ممكنة بذاتها ولكنها واجبة بغيرها (الله) ٠ أضف الى ذلك أن الفارابى يصرح دونما اى لبس أو غموض أن هذه العقول جميعها قد « اقتبست الوجود من الأول » (٩٧) ٠ أى انها مفتقرة فى وجودها اليه سبحانه ، والوجود شامل للكثرة والوحدة ، فكيف يكون الله مفتقرا فى ايجاد الكثرة الى احد العقول ، وهو الذى يمنحه الوجود أصلا ؟ انها حقا مناقضة صارخة ٠

٢ ـ القـــدم والحـــدوث :

يرى الكثيرون أن الفارابى ومن تبعه فى القول بنظرية الفيض ، حاول التوسط أو الجمع بين ماجاء فى فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم وبين ماجاء فى العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شىء من لا شىء ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التى قال بها أفلوطين ، والتى تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجى للموجودات عن الأول ، وفى نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيض أزلى ٠ فهناك اذن مصدران : أحدهما أرســطى والآخر أفلاطونى محدث ، وهـذا ملخص كلامهم (٩٨) ٠

وبالرغـم من اننا لا نميل الى صب الفكر الاسـلامى فى القـالب

---

(٩٥) انظر فى هذا الصدد د٠ يحيى هويدى : المصدر السابق ، ص ١٥٨ ٠

(٩٦) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٤ ٠

(٩٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٥٢ ٠

(٩٨) على سبيل المثال د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٤ ٠ د٠ النشار ـ د٠ أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٣٨٠ ، اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٠ ٠

اليونانى ، أو قياسه دوما بالمسطرة الاغريقية ، لأننا نؤمن أن هذا الفكر، وكل فكر ، هو نبت لتربته ، وظروفه ، وملابساته ، دون انكار ظاهـرة التأثر والتأثير فى نطاق الحضارات ، فان الفكر الاسلامى كان ، ولا يزال ، قبسا من نور الوحى ، ونتاجا للظاهرة القرآنية ــ بتعبير مالك بن نبى ــ ٠٠ بالرغم من كل ذلك ، فان البحث العلمى يحتم علينا مناقشـة هـذه الآراء لمعرفة حظها من الصواب ٠

أما بالنسبة للمصدر الأرسطى ، فنحن نعتبر اخذ الفارابى بنظـرية الفيض هو احدى معارضاته الهامة لأرسطو ٠ لأنه سلم فيها بالحدوث ، بل وحاول أن يدفع عن أرسطو شبهة القول بالقدم ! فبين أن ما ورد عنه فى كتاب (طوبيقا) من تساؤل عن العالم هل هو قديم او محدث ، هو على سبيل المثال الذى لا يجرى مجرى الاعتقاد ، فضـلا عن أن غرض أرسطو فى هذا الكتاب ليس بيان أمر العالم ، بل غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة (٩٩) ٠

أما ما ورد عن أرسطو فى كتاب (السماء والعـالم) من قوله : ان الكل ليس له بدء زمانى ، فليس معناه ــ حسب رأى الفارابى ــ القول بقدم العالم ، وانما يعنى : ان الزمان هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل على ذلك الشيء (١٠٠) ٠

ثم يقرر الفارابى بنفسه ، وكرأى خاص له ، القول بالحدوث بما لا يختلف كثيرا عن علماء الكلام ، وهو أمر بالغ الدلالة ٠ يقول : « العالم مبـدع من غير شيء ، فمآله الى غير شيء ٠٠٠ والبارى جل جـلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم » (١٠١) ٠

ويؤكد هذه القضية فى مكان آخر حيث يقول : « القديم بذاته واحد وما سواه محدث » (١٠٢) ٠

ويعطى لرأيه فى الحدوث شيئا من التميز حيث يقول : « ان العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العـالم ، بل على أن العالم وجوده بعـد وجوده بالذات » (١٠٣) ٠

---

(٩٩) الفـارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٠ ٠
(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠١ ٠
(١٠١) نفس المصدر ، ص ١٠٣ ٠
(١٠٢) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ٠
(١٠٣) نفس المصدر ، ص ٧ ٠

اذن فموقفه من مشكلة قدم العالم صريح وواضح . ولا داعى لتاويله . وهو يقف فى صف القائلين بالحدوث · نعم قد يختلف معهم فى التفاصيل والمسميات ، كان يكون الحدوث ذاتيا أم زمانيا ؟ وهل الحدوث غير الابداع وماهى العلاقة بينهما ؟ وغير ذلك من التفاصيل الكثيرة . الا أن رأيه فى بنيته الاساسية ينسجم مع القول بحدوث العالم وليس بقدمه · بل ان مذهبه فى صورته العامة ، وفى مقدماته الفلسفية الالهية يجب أن يؤدى الى هذه النتيجة ·

فكيف جاز اذن ان يقال : ان فلسفة الفارابى تؤدى الى القول بقدم العالم ، لأنها تعتبر الفيض قديما ولا تقول بخلق العالم فى الزمان ومن العدم ، أو أن هذه النظرية هى نظرية فى قدم العالم ، لأن العالم قد صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس ، ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم ، فهو اذن قديم مثله ؟ ··· كيف جاز أن يقال ذلك ، والفارابى ، كما لاحظنا ، يؤكد قوله بالحدوث ، ويقر بأن العقول ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، اى بالله · وكل ممكن فهو محتاج فى (وجوده) الى الغير ، والله هو موجد هذه العقول أو مبدعها ؟

أما تشبيه الفارابى لصدور الموجودات بأنه كصدور النور عن الشمس ، رغم أنه لم يستعمل هذا التشبيه فى كتبه المعروفة ، فهو تعبير مجازى ، ويجب أن يؤخذ فى هذا الاطار وحسب · على ان هناك خلافا رئيسيا بين الفارابى وأفلوطين فى موضوع الفيض · فهذا « قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور ، بينما الاسلاميون ، وعلى رأسهم الفارابى ، قد تلقوا هذه الفكرة ، وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية » (١٠٤) ·

فالفيض اذن عملية عقلية ابستمولوجية جوهرها ادراك البارى لذاته وعلمه بها ، ولا يحمل أية شبهة من الوحدة أو الاتحاد بين الله ومخلوقاته · كيف يكون ذلك والله عند أبى نصر مفارق للعالم أشد المفارقة ، ومنزه عن الصفات تمام التنزيه · تنزيه ينفى عنه الزمان والمكان والمادية والجسمية ، ويميز بينه وبين مخلوقاته تمييزا تاما ·

والفلاسفة المسلمون ، والفارابى أولهم ، يلتقون فى هذا حقيقة مع المعتزلة ، وان زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للالوهية أعمق فى التجريد والعقلانية ، وأدخل فى باب العلو والتسامى Transcendence (١٠٥) ·

---

(١٠٤) د· النشار ــ د· أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٣٧٧ ·

(١٠٥) د· ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٨١ ·

فليس صحيحا ما استنتجه البعض من أن مذهب الفــارابى فى الفيض يؤدى الى مذهب وحدة الوجود Pantheism

٣ ـ قد يكون أحد أهداف الفــارابى من نظريته التقريب بين الله المفارق المتعالى الذى « ليس كمثله شيء » وبين العالم ، وان هذه النظرية مجرد منهج للوصول الى هذه النتيجة (١٠٧) ٠ وقد يكون هدفها التقريب بين الله والانسان ، كما سنرى فى نظرية النفس ، والنبوة ، والانســان الفاضل ٠

٤ ـ يمكن أن نعد هذه النظرية أول محاولة فلسفية لتكوين رؤية ونسق متكامل عن العالم فى ترتيب هندسى اعتمد على ما وصل اليه علم الفلك من تطور حتى ذلك العصر ، « حيث يكون العــالم مظهرا لوحدة الذات الالهية ، وهو فى نظامه البديع مظهر للعدل الالهى ، لأنه فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معا » (١٠٨) ٠

---

(١٠٦) د٠ ألبير نادر : تعليق على (المدينة الفاضلة) ، هامش ، ص ٣٩ ٠

(١٠٧) د٠ ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، ص ٢٤٠ ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ٠

(١٠٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٣ ٠

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

١ ـ مقدمة : نفس الانسان وأنفس الموجودات :

حينما نبحث موضـوع النفس نـكون قد دخلنا فى صـلب مبحث الانسان عند المعلم الثانى · أليس الانسان عنده هو النفس والعقل على الحقيقة ؟

ورغم أن الانسان يشترك مع الحيوانات الأخرى فى وجود النفس ، فانه قد امتاز عليها بوجود قوة أخرى تؤدى وظائفها دونما حاجة للآلات الجسمانية وهى قوة العقل ·

يقول أبو نصر : « وللانسان ، من جملة الحيوان ، خواص ، بأن له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل » (١) ·

لذا اهتم فيلسوفنا بالنفس اهتماما كبيرا ، « وحدد لأول مرة معالم علم النفس فى الاسلام ، وبين موضوعه » (٢) ·

والفارابى ، كما أشرنا ، لا يقصر وجود النفس على عالم الانسان بل يجعلها شاملة لكل المخلوقات · فكل شىء فى هـذا العـالم له نفس معينة · هناك أنفس الأجسـام السماوية ، وأنفس الحيـوان الناطق ، وأنفس الحيوان غير الناطق · أما أنفس الأجسام السماوية فهى مباينة للأنفس الأخرى فى النوع « مفردة عنها فى جواهرها · وبهذا تتجوهر الأجسام السماوية ، وعنها تتحرك دورا · وهى أشرف وأكمل وأفضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا · وذلك أنها لم تكن بالقوة

---

(١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ ·

(٢) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٩ ·

أصلا . ولا فى وقت من الأوقات ، بل هى بالفعل دائما ، من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر ، وأنها تعقل ما تعقله دائما . وأما أنفسنا نحن فانها تكون أولا بالقوة ثم تصير بالفعل . وذلك أنها تكون أولا هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل » (٣) .

وأنفس الأجسام السماوية مقدمة فى المرتبة على أنفس الأجسام الأخرى ، فهى أشرف من أنفس الحيوان عموما . والسبب فى ذلك مرده الى أن أنفس الأجسام السماوية موجودة بالفعل دائما ولم يسبق لها أن وجدت بالقوة ، وأما أنفسنا نحن فانها توجد أولا بالقوة ثم تصير بالفعل وهو ما سنراه . كما أن أنفس الأجسام السماوية ليس لها القوة الحساسة ولا القوة المتخيلة ، وانما لها القوة التى تعقل فقط ، وهى مجانسة فى ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة . ثم ان الأنفس السماوية تعقل المعقولات بجواهرها المفارقة للمادة . « فكل نفس تعقل الأول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثوانى ذاك الذى أعطاها جواهرها » (٤) .

والأنفس السماوية لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الانسان « لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها » (٥) وهذا أمر آخر يؤكد به الفارابى اتجاهه الى أن نفس العالم السماوى أشرف من كل ما عداها من الأنفس . فهى موجودة بالفعل دائما ، ولا يمكن أن توجد بالقوة ، وهى تعقل المفارقات أو المعقولات ولا يمكن أن تعقل الأشياء المادية أو المخالطة للمادة . وأعتقد أن الفارابى يقصد بالسماوى كل ما هو الهى أو مقارب للألوهية ، وهو لا شك أشرف العوالم بناء على الجدل الهابط الذى اتبعه أبو نصر ، غير أن هذا لا يعنى الحط من قيمة الانسان ومنزلته الكبيرة فى عالمنا هذا الذى يقف الانسان على قمته ، وهو ما سنراه فى هذا الفصل وفى الفصول القادمة .

أما أنفس الحيوان فهى تنقسم الى قسمين : نفس الحيوان غير الناطق ونفس الحيوان الناطق وهو الانسان . وهناك اختلاف بين الاثنين يتمثل فى وجود القوة الناطقة عند الانسان وانعدامها عند الحيوان الأعجم الذى توجد عنده ثلاث قوى هى : النزوعية ، والمتخيلة ، والحساسة . حيث تقوم المتخيلة فيه مقام القوة الناطقة عند الانسان . وبعضه توجد له القوة الحساسة والنزوعية فقط (٦) .

---

(٣) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ — ٣٤ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٣٤ .
(٥) نفس المصدر ، ص ٣٤ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ — ٣٣ .

وسوف نبحث فى هذا الفصل الجانب الميتافيزيقى للنفس ، والذى يتعلق بوجودها ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها ٠ ونبحث أيضا الجانب الطبيعى للنفس ، والذى يدور حول أنواعها وقواها المختلفة ٠

٢ ـ طبيعة النفس :

(أ) تعريفها وعلاقتها بالبدن :

لم يفصل الفارابى كثيرا فى تعريفه للنفس ، وان كنا نستطيع استنتاج مثل هذا التعريف من خلال حديثه عن قوى النفس ، وعلاقتها بالحس ومفارقتها ، وخلودها وغير ذلك ٠ اما ما يشير اليه أغلب الباحثين (٧) من أن الفارابى جارى ارسطو فى تعريفه للنفس بأنها « كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » (٨) ، فهو غير مطابق للحقيقة تماما ٠

ذلك لأن أبا نصر لم يذكر هذا التعريف غير مرة واحدة فقط ، وفى رسالة صغيرة ولكنها هامة جدا ٠ غير أنه ذكره منسوبا الى أرسطو ، فقال بوضوح : « حد أرسطو النفس فقال : انها استكمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » (٩) ٠

ولم يشر الى أنه قد وافق ارسطو على هذا التعريف ، كذلك لم يشر الى أنه قد رفضه ٠ ربما لأنه كان فى صدد الاجابة على سؤال وجه اليه ، ومن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال ٠ فلا بد أن يكون السؤال اذن عن تعريف أرسطو للنفس ، وليس عن تعريف الفارابى لها !

على أن هناك من الشواهد ما يشير الى أن أبا نصر يتبنى جانبا من تعريف أرسطو للنفس ٠ فحينما يذهب هذا الى أن « النفس صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة » (١٠) ، لتأكيد ارتباط النفس بالجسم

---

(٧) انظر على سبيل المثال د٠ حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، أيضا سعيد زايد : الفارابى ، ص ٤٤ ـ ٤٥ ٠

(٨) انظر أرسطو : كتاب النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ و ، ص ٤٢ ، ترجمة : د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، راجعه على اليونانية د٠ الأب قنواتى ، طبع عيسى الحلبى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، تحقيق د٠ عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ٠

(٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٨ ٠

(١٠) أرسطو : النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ و ، ص ٤٢ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين ، م ٢ ، ص ٣٠ ٠

بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة ، نرى الفارابى يقول : « الجسم شرط فى وجود النفس لا محالة » (١١) ولكنه يستدرك قائلا : فأما فى بقائها فلا حاجة لها اليه » (١٢) ·

ذلك لأن الموقف الأرسطى يؤدى الى أن النفس تفنى بفناء الجسد ، حيث ان وجود الصورة يتوقف على وجود المادة والعكس صحيح ، ولأن النفس عند أرسطو لا يمكن أن تفارق البدن (١٣) ·

وينتقد الفارابى أفلاطون بشكل صريح فيقول : « لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (١٤) ·

ولكن نقد النظرية الأفلاطونية القائلة بهبوط النفس من عالم المثل وحلولها فى سجن الجسد ، يمكن أن يحسب لصالح النظرية الأرسطية ، وكأن الفارابى يريد أن يؤكد هنا ارتباط النفس بالبدن كما فعل أرسطو ·

ورغم تلك الشواهد الدالة على تأثر المعلم الثانى ببعض جوانب النظرية الأرسطية فى النفس ، فانه يتبنى آراء أخرى تقلب النظرية الأرسطية رأسا على عقب ، وذلك حين يقرر أن النفس جوهر روحانى مفارق للبدن ولا يفنى بفنائه · والفارابى يعرض تصوره هذا فى كتاب (فصوص الحكم) ، وهو أمر له دلالة خاصة ، حيث اننا نعد هذا الكتاب – كما سبق وذكرنا – أكثر مؤلفاته تعبيرا عن ابداعه الذاتى وجهده الفلسفى الخالص المستمد من التصور القرآنى الاسلامى ·

يبدأ الفارابى بأن يوضح أن الانسان مركب من نوعين من القوى : قوى ظاهرة (أو قوى العلن كما ينعتها) ، وقوى باطنة (أو قوى السر كما يسميها) فيقول : « الانسان منقسم الى سر وعلن · أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » (١٥) ·

---

(١١) الفارابى : التعليقات . ص ١٢ · (١٢) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٢ ·

(١٣) انظر أرسطو : النفس ، ك ٢ ، ٤١٣ و ، ص ٤٤ ·

(١٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ · ويكرر نفس المعنى فى (الدعاوى القلبية ، ص ١٠) فيقول : « وان النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن . وانها لا يجوز أن تكرر فى أبدان مختلفة » ·

(١٥) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٠ · والفارابى هنا وفى مؤلفاته الأخرى يستعمل الروح والنفس بمعنى واحد · وبالرغم مما قد يثار من اختلاف بين المصطلحين وخاصة فى الآيات الدالة عليهما فى القرآن ، فان أغلب المفسرين يرجحون كونهما شيئا واحدا · انظر مثلا القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٥ ، ص ٢٦١ – ٢٦٢ ، مط دار الكتب المصرية ، ١٣٥٦ هـ ، أيضا ابن القيم الجوزية : الروح ، ص ٢٢٦ ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ ، أيضا د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٢٠ ·

ثم يوضح هذا الأمر أكثر فيشير الى أن القوى الظاهرة هى الجوهر المادى ، والقوى الباطنة هى الجوهر الروحى • يقول : « أنت (مركب) من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثانى : مباين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم • فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك » (١٦) •

فالانسان اذن مركب من جوهرين : أحدهما له شكل ، وكيف ، ومقدار ، وحركة ، وسكون ، وحيز ، وانقسام ، وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسمانى (١٧) . والثانى مغاير للأول فى صفاته ، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار ••• الخ ، وغير مشارك له فى حقيقة ذاته ، وهو جوهر عقلى مجرد لا يختلط بشىء من الوهم ، والوهم « ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمعنى المحسوس » (١٨) • هذا الجوهر الثانى هو النفس أو الروح كما يشير الفارابى •

وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابى تمايزه عن الموقف الأرسطى ، أو قل عن الموقف الاغريقى بشكل عام • وذلك حينما يذهب الى أن الروح من عالم الأمر ، والبدن من عالم الخلق • والانسان مزاج جامع من هذين العالمين •

ولا شك أن الفارابى يؤصل هذه القضية انطلاقا من الآيات القرآنية الكريمة التى تشير الى وجود عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر • حيث يقول البارى سبحانه : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (١٩)
وكذلك الآية التى تشير الى أن الروح تصدر من عالم الأمر فى قوله تعالى:

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢٠)

وعالم الأمر هو « عالم الأرواح والروحانيات ، لأنها وجدت بأمر

---

(١٦) فصوص الحكم ، ص ٩ ، و (مركب) ساقطة هنا وموجودة فى الطبعة المصرية للكتاب ، مكتبة الخانجى ، ١٩٠٦ •

(١٧) انظر الفارابى : كتاب قاطيغورياس أى المقولات ، ص ١٤٨ ، تحقيق : نهاد ككليك ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، بغداد ، ١٩٧٥ •

(١٨) الجرجانى : التعريفات ، ص ٢٢٨ •

(١٩) (الأعراف : ٥٤) •

(٢٠) (الاسراء : ٨٥) •

الحق بلا واسطة مادة ومدة » (٢١) ، أما عالم الخلق « فهو عالم الأجسام والجسمانيات ، وهو ما يوجد بعد الأمر بمادة ومدة » (٢٢) ٠

أى أن عالم الأمر هـو العالم الروحى الذى يحـدث دونما حاجة للمادة أو الزمان ، ومن هنا كانت النفس الصادرة عنه جوهرا روحانيا مجردا ومعقولا، أما عالم الخلق فهو العالم الحسى المرتبط بالمادة والزمان، ولذا كان طبيعيا أن يصـدر عنه الجوهر الجسمانى ، وما الانسـان الا تركيب من هذين الجوهرين ٠

ونلاحظ أن رأى الفارابى هـذا حـول طبيعة النفس والمستمد من القرآن ، يعرضه فى (فص) آخر من فصوصه ٠ وكأنه يريد أن يؤكـد ايمانه واعتزازه به ، فيضعه فى خط مواز للاتجاه الأرسطى فى طبيعة النفس ٠ وهو اتجاه تغلب عليه النزعة المادية التى يرفضها أبو نصر ، فيقول : « ان الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ، ولا يتخلق بخلقة ، ولا يتعين باشارة ، ولا يتردد بين سكون وحـركة ، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت » (٢٣) ٠

يؤكد الفارابى هنا مرة أخرى روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس ، ويضيف اليها أمرا آخر هو كون الزمان النفسى مسـتمرا ومتصلا ٠ فالنفس تدرك الماضى الذى غاب ، والمسـتقبل الذى هو آت ، طبعا اضافة للحاضر التى هى فيه ٠ وهذا الاستمرار والاتصال بين آنات الزمان هو الذى يجعلها مؤهلة لأن (تسبح) فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت ، أى تستمد وجودها من عالم الصفات والأسـماء الالهيـة تأكيدا لروحانيتها ٠

نخلص من كل ذلك الى أن الفارابى يرى أن الانسـان مركب من جوهرين : أحدهما جوهر روحى مجرد هو النفس ، والآخر جوهر مادى مكيف ، مشكل ، مصور هو الجسم ٠ والنفس مجردة عن الجسم ومفارقة له ، ولذلك لا تفنى بفنائه ٠ وهذا اتجاه مغاير كلية لنظرية أرسطو فى

---

(٢١) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ١٠٦ ، تحقيق : د٠ محمد كمال جعفر مركز تحقيق التراث . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨١ ٠

(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ٠

(٢٣) الفارابى : نصوص الحكم ، ص ٩ . « وعالم الملكوت هو عالم الأمر ، وعالم الجبروت هو عالم الأسماء والصفات الالهية » . انظر القاشانى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ ٠

النفس . تلك النظرية التى ترى أن النفس صورة للجسد ، وهذا مادة لهـا .

ولكن كيف نفسر مجاراة الفارابى لجانب من النظرية الأرسـطية خاصة فيما يتعلق بطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم ؟ نقول : لعل الفارابى أحس بعد أن وافق أرسطو فى ذلك الجانب بما فى النظرية الأرسطية من اتجاه مادى ، لأنها تستمد أصولها من نظرية المادة والصورة . ومعروف أن المادة والصورة متلازمتان ، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجـود الآخـر ، لذلك فانه حاول أن يتخذ الموقف الذى ينسـجم مـع أصـوله الاسلامية التى تثبت روحانية النفس ، فكان موقفه الذى عرضناه من واقع نصوصه الواردة فى (فصوص الحكم) ، والذى يعدل ، ان لم يكن يلغى ، بشكل كبير موقفه القاضى بأن النفس صورة الجسم .

ومن هنا ، كم يبدو المستشرق (أوليرى) على خطأ حينما قال : ويظهر عليه ـ يعنى الفـارابى ـ أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب اليه القرآن » (٢٤) . لا بل أدرك الفـارابى تأثير النظرية الأرسطية على أصوله الاعتقادية الاسلامية ، ومن هنا كان رأيه الجديد المغاير كلية لرأى أرسطو الذى عرضناه فيما سبق . خاصة وأن (أوليرى) نفسه يعترف بأن الفارابى « يبدو دائمـا مسلما متمسـكا بدينـه » (٢٥) .

(ب) البراهين على روحانية النفس :

للفارابى رسالة هامة فى (اثبات المفارقات) . والمفارقات تعنى « الجواهر المجردة عن المادة ، والقائمة بأنفسها » (٢٦) . وهى عنده على أربع مراتب (٢٧) :

١ ـ الموجود الذى لا سبب له وهو واحد .

٢ ـ العقول الفعالة .

٣ ـ القوى السماوية .

٤ ـ النفوس الانسانية .

---

(٢٤) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٦٠ .
(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٦٠ .
(٢٦) انظر الجرجانى : التعريفات ، ص ١٩٩ .
(٢٧) الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات ، ص ٢ .

ولقد عرضنا للثلاثة الأولى فيما سبق ، وما يهمنا الآن هنا هو النفس الانسانية · فلم يكتف الفارابى بتحقيق جوهرية النفس وتميزها عن البدن ، بل حاول اثبات ذلك ببراهين قاطعة سيكون لها أثر كبير فيمن تلاه من فلاسفة ، وخاصة ابن سينا كما سنرى · أما تلك البراهين فهى (٢٨) :

١ ـ النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها ، ومتميزة عن الأجسام · لأن ما يحصل فى الجسم لابد له من شكل ووضع ومقدار · ولو كانت النفس كذلك لانتفت أن تكون معقولة · اذن فالنفس مجردة أو مفارقة له ·

٢ ـ البرهان الثانى على أن النفس مفارقة للجسم ومتميزة عنه هو أنها تدرك ذاتها بذاتها · ولو كانت موجودة فى (آلة) أى فى أحد أعضاء الجسم ، والجسم عند الفارابى مؤلف من آلات أى من أعضاء ، لاستحال أن تدرك ذاتها ، لأن ما هو موجود فى آلة فذاته لغيره ، بينما ما يدرك ذاته فذاته له ·

٣ ـ ان النفس تدرك الأضداد ، بينما يمتنع أن يكون ذلك فى المادة التى لا تتشكل الا فى صورة واحدة ·

٤ ـ البرهان الرابع والأخير يستخلصه الفارابى من واقع التجربة والملاحظة لحياة الانسان · فمن الملاحظ أن جميع قوى الانسان تضعف كلما تقدمت السن الا العقل ، فانه قد يقوى بعد أن تعمقه التجارب وتشحذه التأملات · ولو كان العقل أو النفس جزءا من البدن لفسد بفساد مادته أو ضعف بضعفها ·

وهذا برهان آخر على أن النفس ليست جزءا من البدن بل هى جوهر متميز عنه · وبما أن هذا البرهان ليس قطعيا ، فقد أشار الفارابى ، بموضوعية ، الى أنه (برهان اقناعى) · والبرهان الاقناعى « قياس مركب من المشهورات والمظنونات » (٢٩) ·

هذه هى براهين المعلم الثانى فى اثبات أن النفس جوهر روحى · نلاحظ فيها قوة وابتكارا ، ونجد تميزا آخر لنظريته فى النفس عن نظرية المعلم الأول ، والتى لا تنفصل فيها النفس عن الجسد · كما نجد فيها اقترابا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة رغم نقده الواضح لأفلاطون ·

---

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٧ ـ ٨ · وقارن الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٨ ، تحقيق : د· سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف ·

(٢٩) د· جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ١١٢/١ ·

ويعتبر د · ابراهيم مدكور أن محاولة الفارابى هــذه هى التى ألهمت ابن سينا فى بعض براهينه على روحية النفس (٣٠) ·

(جـ) خلود النفس :

ليس هذا الموضوع بأقل اثارة للجــدل مما سبقه من موضوعات تتعلق بحقيقة النفس · فمنذ أن نفخ فيه الفيلسوف الاندلسى أبو بكر بن طفيل فى قصته المشهورة (حى بن يقظان) ، متهما الفــارابى بالتردد والاضطراب فى أمر النفس ، والموضوع عرضة للخلاف واثارة الغبــار على المعلم الثانى وموقفــه من خلود النفس ، لا سيما بعــد ان تلقفــه المحــدثون وبنوا عليه نتائج جانبها الصــواب فى كثير من الأحيــان · وسبيلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية استعراض رأى ابن طفيل ، والتثبت من صـــحة ما نسبه الى أبى نصر ، ثم عــرض آراء الأخير من واقــع نصوصه الثابتة لاستخلاص النتائج النهائية ، دونما اغفال لآراء المحدثين فى هذا المجال ·

يقول ابن طفيل : « وأما ما وصل الينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ····· فقــد أثبت فى كتابه (الملة الفاضلة !) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، ثم صرح فى (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصــائرة الى العدم ، وأنه لا بقــاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة » (٣١) ·

وأول ما يلفت النظر أن النص الذى ينسبه ابن طفيل للفارابى حول بقاء النفوس الشريرة زاعما انه ورد فى كتاب (الملة الفاضلة) لم يــرد حقيقة فى هذا الكتاب ، وانمــا ورد فى كتابى (المدينــة الفاضــلة) و (السياسة المدنية) ! والشىء الآخر أن كتاب (الملة الفاضلة) لاتذكره فهارس كتب الفارابى القديمة ، وانما المعروف له (كتاب الملة) ، وهو يخلو أيضا من أية اشارة لما ذكره ابن طفيل (٣٢) ·

وهذه الأمور تجعلنا نشك فى صحة النص الذى أورده ابن طفيل فى هذا الصدد · ويعزز هذا الشك آراء الفارابى نفســه ، ونصوصه

---

(٣٠) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٦٦٢ ·

(٣١) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢ ·

(٣٢) انظر مقدمة د· محسن مهدى (لكتاب الملة) ، ص ١٤ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

القاطعة فى موضوع خلود النفس · فقد رأينا كيف أنه عدل رأى أرسطو باعتبار النفس صورة للجسد الى اعتبارها جوهرا روحيا · وهذا العدول فى حد ذاته يقرب موقف الفارابى من القول بخلود النفس ، على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعنى فيما يعنيه فناء تلك الصورة بفناء الجسد ، حيث لا يمكن أن توجد الصورة دون وجود المادة المهيئة لها · كما أن القول بأن النفس جوهر روحى مفارق يقرب أيضا موقفه بشكل كبير من فكرة الخلود ·

أما نصوص الفارابى وأقواله التى تناثرت فى سائر كتبه ورسائله حول هذا الموضوع فهى تؤيد أيضا قول الفارابى بخلود النفس · حيث يذكر فى (الدعاوى القلبية) : « وأنها ــ النفس ــ مفارقة باقية بعد موت البدن ، ليس فيها قوة قبول الفساد · وان لها بعد المفارقة أحوالا ، اما أحوال سعادة واما أحوال شقاوة » (٣٣) ·

وهذا نص صريح يؤمن فيه الفارابى بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن ؛ لأنه لا توجد فيها أصلا قوة قبول الفساد ·

كما أنه يذكر فى مكان آخر « ان الجسم شرط فى وجــود النفس لا محالة ، أما فى بقائها فلا حاجة لها اليه » (٣٤) · أى أن بقاء النفس لا يتوقف على بقاء الجسم ، لأن هذا سيفنى ولكن النفس تظل خالدة ·

وفى موضــع ثالث يشير أيضا الى خلود النفس فيقــول مؤكدا « ان القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط ····· وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد · وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة » (٣٥) ·

هذه بعض النصوص التى استطعنا جمعهـــا من مؤلفاته ، وهى واضحة وليست فيها أية شــبهة أو غموض ، ولا تحتمل تأويلا · وكلها تؤكد ايمان الفارابى بخلود النفس ، لأنها مفارقة وليست فيها قوة قبول الفساد · وهى تدحض ما يقال من تردد الفارابى فى أمر الخلود ·

ولكن من أين أتت تلكم الشكوك التى أشار اليها ابن طفيل ، والتى

---

(٣٣) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ·

(٣٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ١٧ ، وقارن الكندى : رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان ، ص ١١ ، ضمن (رسائل فلسفية) · تحقيق : د· عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ·

القت على رأى الفـــارابى فى خلود النفس ظلالا كثيفة استمرت لـدى المحدثين ؟

وللانصاف لابد أن نشير الى أن ابن طفيل وغيره من الذين اتهموا الفارابى بالتردد والاضطراب فى موضوع خلود النفس ، لم يأخـذوا الأمر على اطلاقه ، وانما حددوه فى ناحية واحدة فقط ، وهى تختص بخلود أنفس اهـل المدينة الجاهلة ، أما الأنفس الفاضـلة الكاملة فقـد أجمعوا على أنه يقـول بخلودها ٠

اذن فموطن الشك والاختلاف هو رأى الفارابى فى خلود الأنفس الجاهلة ٠ فهو مرة يقول بخلودها فى آلام لا نهاية لها ، ومرة يقــول انها فانية وصائرة الى العدم ٠ اما أنفس أهل المدينة الفاضلة فهو لا يشك لحظة فى خلودها ٠ والملاحظ ان هذه الآراء وردت فى كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) فقط ، أما فى كتبه الأخرى فرأيه صريح فى خلود النفس عامة دونما تخصيص ٠ والآن لنعرض القضـية كما وردت فى هذين الكتابين ٠

يقول أبو نصر : « وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم ٠ انما يصير كل واحد فى حد السعادة بهذين ، أعنى بالمشترك الذى لـه ولغيره معا ، وبالذى يخص أهل المرتبة التى هو منها ٠ فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة ٠٠٠ وتلك حال الأشياء التى ينال بها الســعادة : فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منهـا ، فلا تتلف بتلف المـادة ، ولا اذا بقيت احتـاجت الى مادة » (٣٦) ٠

ويؤكد ذلك فى (السياسة المدنية) فيقول : « كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة ، فانها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة ، وتصيره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى ان تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة اذ صارت غير محتاجة فى قوامهـا ووجودها الى مادة ، فتحصـل حينئذ لها السعادة » (٣٧) ٠

---

(٣٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ ٠
(٣٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٨١ ٠

اذن فالأعمال الفاضلة تؤدى الى هيئات نفسانية فاضلة ، وكلما داوم الانسان عليها صارت النفس التى تروم بلوغ السعادة أفضل وأكمل الى أن تبلغ حدا من الكمال تستغنى فيه عن المادة وتدخل عالم الخلود ٠

ذلك ما يخص أنفس أهل المدن الفاضلة وواضح أنه يقول بخلودها فما هو رأيه فى مصير أهل المدن المضادة لها كالمدن الجاهلية والفاسقة وغيرها ؟

رأى الفارابى هنا ، والذى ضمنه كتابيه : (المدينة الفاضلة و (السياسة المدنية) هو الذى يستحق وقفة ، لأنه يبدو مخالفا ـ فى جزء منه ـ لرأيه السابق الذى ذكرناه ، وهو خلود النفس بشكل عام سواء كانت فاضلة أو جاهلة ، اما فى جنات النعيم أو شقاء الجحيم ٠ مما قد يعزز قول القائلين بأن الفارابى كان مترددا فى موضوع خلود النفس !

فهو يذهب فى مكان الى رأى قد يفهم منه أن أنفس أهل المدن الجاهلية قابلة للفناء ، لأنها « تبقى غير مستكملة ، ومحتاجة فى قوامها الى المادة ضرورة ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشىء من المعقولات الأول أصلا ٠ فاذا بطلت المادة التى كان قوامها بها بطلت القوى التى كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل » (٣٨) ٠

والى نفس المعنى يذهب فى (السياسة المدنية) حينما يتكلم عن مصير أهل المدن الشقية فيقول : « هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة حتى اذا بطلت المادة بطلت هى أيضا » (٣٩) ٠

غير أنه ما يلبث أن يدلى برأى مخالف فى نفس كتاب (المدينة الفاضلة) فيقول فى معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة : « وكذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلا بما توررده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة ، حتى اذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس شعر بالأذى ، وظهر له أذى هذه الهيئات ، فبقى الدهر كله فى أذى ٠ فان ألحق به من هو فى مرتبته من أهل تلك المدينة ، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه ، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم فى غابر الزمان بلا نهاية ٠ فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة » (٤٠)

---

(٣٨) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ ٠

(٣٩) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٨٣ ٠

(٤٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ . ود٠ الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ٠

وهذا قول يفهم منه أن نفوس أهل المدينة الفاسقة تظل خالدة فى الشقاء ، أو مقيمة « الدهر كله فى أذى عظيم » حسب تعبيره ٠

والآن من خلال عرضنا لآراء الفارابى المفصلة حول هذه القضية نخلص الى ما يلى :

١ ـ أثبت الفارابى خلود النفس بشكل عام دونما تحديدها بفاضلة أو جاهلة ، وذلك فى نصوص صريحة قاطعة ليس فيها أى لبس أو غموض وقد ورد هذا الاثبات فى ثلاثة من كتبه هى : (الدعاوى القلبية) و (عيون المسائل) ، و (التعليقات) ٠

٢ ـ فى كتابى (المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) أثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولكنه تردد فى خلود النفس الجاهلة ٠ فمرة قال بخلودها فى الشقاء ، ومرة قال بفنائها وانحلالها الى العدم ٠

٣ ـ اذن فابو نصر يثبت خلود النفس فى خمسة من كتبه الهامة٠ فى ثلاثة منها يشير لخلود النفس على الاطلاق ، وفى اثنين منها يشير لخلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولخلود النفس الجاهلة بشكل متردد ٠

من هنا فان شقة الخلاف باتت ضيقة جدا ، وتنحصر فى خلود النفس الجاهلة فحسب ٠ وتفسير ذلك ، كما اعتقد ، أن الفارابى حينما تعرض لمصير النفس فى هذا الموضع من كتابى (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية فى اطار التصور الاسلامى عن الثواب والعقاب فى اليوم الآخر ، حيث تجزى كل نفس ما كسبت ، وحيث العقاب درجات حسب أفعال الانسان فى هذه الدنيا ٠ والاشارات الى ذلك كثيرة فى القرآن والسنة وكتب التفسير ٠ وقد أكد على ذلك بعض الباحثين معتبرا موقفه هذا « دليلا على تأثره بالدين وفى قوله بمبدأ العقاب والثواب فى الجحيم والنعيم » (٤١) ، ونحن نعتقد أن اشارته الى الأنفس الشريرة هنا تندرج تحت هذا الاطار ٠

لذا حق لأحد الباحثين وهو يعلل هذه المشكلة عند الفارابى أن يقول : « عند تحكيم الرأى نجد أن المقصود من اضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التى أكدت تصنيف الأنفس الانسانية الى مراتب فى سعادتها حسب أفعالها وصدور تلك

---

(٤١) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٩ ٠

الأفعال · فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العـذاب الاكبر ، ومن كان مصيره أقل فى خطاياه كان مصيره الآلام المبرحة ، ومن تطهرت نفسه ، فهو فى أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا · تلك هى نظرة الاسلام ، وتلك هى نظرة الفارابى بالذات ، وليس فى موقفه هذا ما يدفع الى القول بأنه تناقض مع نفسه ، بل على العكس كان أمينـا معهـا ، ولكن فهم بعض الباحثين للنصـوص هـو الذى قاد الى هـذه الأحكام » (٤٢) ·

وهذا ما نلاحظه عند الفارابى نفسـه ، حيث يبين أن للنفس بعـد مفارقتها البدن أحوال سعادة وشقاوة تتفاوت تبعا لاستحقاقها ، والأمر فى ذلك بيد الله سبحانه ·

يقول المعلم الثانى : « وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس ، وهى أمور لها مستحقة ، وذلك بالوجوب والعـدل ···· والتوفيق فى الأمـور بيد الله تعـالى ، وكل ميسر لما خلق » (٤٣) ·

وواضح أن أبا نصر يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن هما : حال السعادة وحال الشقاء · أما النفوس التى صفت وعلمت الخير وعملت به فانها خالدة فى السعادة والنعيم ، وأما النفوس التى علمت الخير واكتسبت شيئا من الآراء الفاضلة ولم تعمل بها ، أو « تشاغلت بما توردها الحـواس عليها » ، كمـا قال ، فانها ستكون خالدة فى الشقاء ·

ولا نجد مبررا لاستنباط حالة ثالثة للنفس لا هى خالدة فى النعيم أو الشقاء ، وانما صائرة الى العدم ، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة الى المادة وفنيت بفناء أجسادها ، كما أشار الى ذلك بعض الباحثين (٤٤) ·

لأن الفارابى لم يشر الا الى وجود حالتين كما لاحظنا من النصوص السابقة · أما الأقوال التى يستند عليها هؤلاء حول مصير نفوس أهـل المدن الجاهلية ، فانها تدخل فى باب الحديث عن الثواب والعقاب فى اليوم

---

(٤٢) د· جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، ص ١١٢ ــ ١١٣ ·

(٤٣) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ ، أيضا (الدعاوى القلبية) ، ص ١٠ ·

(٤٤) د· الجر والفاخورى : المصدر السـابق ، ص ١٢٥ ، أيضا سعيد زايد : ص ٤٥ ·

الآخر ، والعقاب درجات كما أوضحنا · وقد تكون الاشارة فى ذلك الى آراء بعض الفلاسفة من يونانيين او اسكندرانيين الذين يقولون بالنفس الكلية مثل أفلوطين ، والذين كثيرا ما يسميهم الفارابى بـ (القدماء) !

حيث يقول : « رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الانسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية ، والنفس الانسانية فانية » (٤٥) ·

ولا ندرى كيف جاز لبعض الباحثين (٤٦) أن ينسبوا هذا الرأى الى المعلم الثانى فى حين أنه يصرح بأن هذا رأى القدماء وليس رأيه هو ؟! لقد خلطوا – كما قال د · آل ياسين – بين قول يورده الفارابى عن القدماء وبين الفارابى نفسه (٤٧) !

والخلاصة أن الفارابى « جعل النفس جوهرا حادثا ، واعتبر فى تقرير مصيرها عنصرى العلم والعمل ، ووصف الحياة الأخرى وصفا روحانيا ، ورتب الشقاء الأبدى فى عالم الخلود فى مقابل النعيم المقيم » (٤٨) ·

(د) رفض التناسخ :

التناسخ مذهب اشتهر به قدماء الهنود ، وقال به الفيثاغوريون وأفلاطون (٤٩) · لكن الفارابى رفضه رفضا باتا فقال : « ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (٥٠) ·

وقال فى موضع آخر : ان النفس « لا يجوز أن تكرر فى ابدان مختلفة ، ولا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان » (٥١) ·

---

(٤٥) الفارابى : التعليقات ، ص ١٤ ·

(٤٦) مثلا د· محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ص ١٥٢ – ١٥٣ ، ص ١٦٦ ، ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ·

(٤٧) د· آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٣ ·

(٤٨) د· كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢٢٢ ·

(٤٩) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤ – ٢٤ ، ص ٩٠ – ٩٢ ·

(٥٠) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ ·

(٥١) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ·

وتعتقد أن هذه النصوص من الوضوح بحيث تجعلنا مطمئنين الى رفضه لفكرة التناسخ ، لا سيما وأنه خصهم بالاسم ٠

غير أن نصا ورد فى (المدينة الفاضلة) تضمن أن نفوس أهل المدن الجاهلية تبقى محتاجة الى المادة ثم تنحل الى صـــور الاسطقسات ٠ وقـد تظهر فى صـــورة انســان أو حيــوان أو غير ذلك ، ثم تصير الى العدم (٥٢) ٠

وقد أشار بعض الباحثين الى أن هذا النص يوحى باقراره (الجزئى) بتناسـخ الأرواح (٥٣) ٠

ولكننا نرجح عدم أخذ الفارابى بهذه الفكرة ، لأنه لو آمن بهـــا (جزئيا) ــ كما قيل ــ لما رفضها على الاطلاق (كليا أو جزئيا) ، كما هو واضح من النصوص السابقة ٠ ثم ان رفضه القاطع لفكرة التناسخ ورد فى ثلاثة مؤلفات ، بينما لم ترد الاشارة الى هذا الاقرار (الجزئى) الا فى مؤلف واحد ! كما أن الرفض جاء صريحا وحاسما بينما الاشارة جاءت غامضة ومشوشة ٠

ومع ذلك فان هذه الاشارة الجزئية يصعب تفسيرها ٠ لذلك تساءل د ٠ آل ياسين محاولا تفسيرها أو تعليلها فقال : هل كان الفيلســـوف ــ الفارابى ــ يرغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب النفوس المذنبة الخاطئة كى تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار فى هـــذا العمـــل الخطير ؟ (٥٤) ٠

وهو تفسير غير كاف ، فحتى لو كان الأمر كذلك ، فما كان يدعــو الشيخ أبا نصر أن يرسم صورة توحى بالاقرار بالتناسخ ولو بشكل جزئى ٠ أجل ٠٠٠ قد يكون أراد أن يرسم صورة فحسب ، ولكنه أخطأ التصوير ، والا فالرجل نص على رفض التناسخ فى غير ما موضع ٠

---

(٥٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ ٠

(٥٣) د٠ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٨ ٠

(٥٤) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٥ ٠

٣ ـ قــوى النفس :

ـ مقدمة : الجدل الصاعد فى فلسفة الانسان :

اذا كان الفارابى قد استخدم منهج الجدل النازل فى فلسفته الكونية ، حيث لاحظنـا أن الموجودات تتدرج فى الوجود نزولا من الأول الواحـد الحق سبحانه ثم العقول الثوانى والأفلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر ، فانه فى مجال الانسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودا من البسيط فالمركب فالأكثر تركيبـا ٠ ولا شـك أن أبسطها هو المادة أو الهيولى الأولى التى تنتج عنها المبادىء الأربعـة (أو الاسطقسات) ، وأن أعقدها وأكثرها تركيبا وأشرفها أيضـــا هـو الانســـان ٠

فالانسان ، كما سبق وأشرنا ، هو على قمة عالم الطبيعة ، بل هو « صورة مصغرة عن الكون » (٥٥) ٠

وهذا الجدل الصاعد نلاحظه بجلاء فى قوى النفس ٠ فهى تبـــدأ بالتدرج من القوة الغاذية التى يتغذى بها الانسان ، فالقوة الحاســة ، فالنزوعية ، فالمتخيلة ، ثم القوة الناطقة التى يدرك بها الانسان المعقولات ، وهى أفضل تلك القوى وأسماها ٠

يقول الفارابى : « فاذا حدث الانسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرها التى بها يحس الطعوم ، والتى بها يحس الروائح ، والتى بها يحس الأصوات ، والتى بها يحس الألوان المبصرات كلها مثل الشعاعات ٠ ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ٠ ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة ٠ فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله ٠ ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل

---

(٥٥) انظر د٠ ماجد فخرى : المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وراجع الفصل الثانى ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ، من هذا البحث ٠

والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم . ويقترن بها أيضا نزوع نحو ما يعقله » (٥٦) ٠

بعد ذلك يبدأ الفارابى فى تحليل تلك القوى وتعريفها واحدة واحدة لما لذلك من أهمية فى عملية الادراك والمعرفة بشكل عام ٠ وهى كما استقر عليه رأيه تنقسم الى :

(أ) القـوة الغاذية :

وغرضها حفظ الشخص وتنميته ، وحفظ النوع وتبقيه بالتوليد ٠٠ وتتكون من قوة رئيسية فى الفم ، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة فى سائر أعضاء الجسم (٥٧) ٠ فهى تهدف الى تنمية الكائن الحى ، وحفظ وجوده ، وبالتالى حفظ نوعه (٥٨) ٠

(ب) القـوة الحاسـة :

وهى التى تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة ، والمتفرقة فى العينين وفى الأذنين وغيرهما ٠ وتدرك الملذ والمؤذى ، ولكنها لاتميز الضار والنافع ، ولا الجميـل والقبيح ٠ ومصادر هذه القوة هى الحواس الخمس التى تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية ٠ « وكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه ٠ والرئيسة منها هى التى اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ٠ وكأن هذه الخمس هى منذرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار ، وكل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحى المملكة ٠ والرئيسة كأنها هى الملك الذى عنده تجتمع أخبار نواحى مملكته من أصحاب أخباره ٠ والرئيسة من هذه أيضا هى فى القلب » (٥٩) ٠

---

(٥٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ ــ ٣٣ ، مع ملاحظة أن الفارابى يبدأ عرضه لقوى النفس فى هذا الكتاب بالقوة الناطقة فالنزوعية فالمتخيلة فالحساسة ، أى عكس ما هو موجود فى (المدينة الفاضلة) ، ولكن هذا لا يعنى اخلاله بالتدرج المتصاعد لأنه يقر هنا أيضا بأولية القوة الحاسة ، كما يلاحظ اهمال الفارابى لذكر القوة الغاذية ٠

ولمزيد من الايضـاح انظر (عيون المسـائل) ، ص ٦٣ ، والدعاوى القلبية ، ص ٩ ــ ١٠ ٠

(٥٧) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٠ ، وانظر أيضا الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٦ ، والمدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ــ ٧١ ٠

(٥٨) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٤٦ ٠

(٥٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ، ولاحظ تاثير فكره السياسى على مجمل تصوراته ٠ وانظر أيضا (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، أيضا د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٦ ٠

ولكن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجي الذى تمثله قــوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق ، وانما هنالك حس باطنى يدرك ما وراء هذه الاحساسات ، حيث يتقبلها ويحفظها كمــا تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن (٦٠) · وسنعود الى هذه القوة فى حديثنا عن الادراك ·

(ج) القــوة النزوعيــة :

وهى التى « يكون بها النزوع الانسانى بأن يطلب الشىء أو يهرب منه ، ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره أو يتجنبه · وبها (تكون) البغضــة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس » (٦١) ·

وهذه القوة هى التى بها تكون الارادة · « فان الارادة هى نزوع الى ما أدرك وعن ما أدرك ، اما بالحس واما بالتخيــل ، واما بالقــوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك · والنزوع قد يكون الى علم شىء ما أو عمل شىء ما ، اما البدن بأسره ، واما بعضو منه » (٦٢) ·

وآلات هذه القوة هى « جمع القوى التى تتأتى بها حركات الأعضاء كلها والبدن بأسره ، مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين على المشى وغيرهما من الأعضاء » (٦٣) ·

وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية · « فالنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخــدم الناطقة · والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية · فان الاحساس والتخيل والروية ليست كافية فى أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى أو تخيل أو روى فيــه وعلم ، لأن الارادة هى أن تنزع بالقــوة النزوعيــة الى ما أدركت » (٦٤) · ويضع الفارابى مركز القــوة النزوعية فى القلب أيضا (٦٥) ·

---

(٦٠) د· خليل الجر والفاخورى : المصدر السابق ، ص ١٢٦ ·

(٦١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ · ما بين القوسين فى الأصل (يكون) ·

(٦٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٢ ·

(٦٣) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٧ · نشرة : دنلوب ، لندن ، ١٩٦١ ·

(٦٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ·

(٦٥) نفس المصدر ، ص ٧٢ ، ص ٧٥ ·

(د) القــوة المتخيلة :

وهى القوة التى « تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها الى بعض ، وتفصـــل بعضها عن بعض ، فى اليقظـــة والنـــوم » (٦٦) ٠

والمتخيلة ليست لها أجزاء فى أعضاء أخر ، بل هى واحدة ٠ وبما أنهـــا تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، تكون حاكمـــة على المحسوسات ومتحكمة عليها ٠ ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حينا ومخالفا لها حينا آخر (٦٧)

ولفعل المخيلة وجهان : الأول « تخيل الشيء الذى يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى ، أو تمنى شيء ما تركبه القـــوة المتخيلة ، والثـــانى ما يرد على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فتخيل اليه من ذلك أمر أنه مخوف أو مأمول ، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة » (٦٨) ٠

والمتخيلة والغاذية قد تفعلان عند النوم دون سائر القوى (٦٩) ٠

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاســة والناطقــة ٠ وعندما تكون الحواس قائمة بافعالها ، تكون المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما توررده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها ٠ وتكون هى أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزوعية ٠ ولكن اذا توقفت القوى الأخرى وهى الحاسة والنزوعية والناطقة عن أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القـــوة المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجـــدده الحواس عليها دائما من رســـوم المحسوسات المحفوظة الباقية بالتركيب والتحليل كما لاحظنا ٠ ولكن لها مع ذلك فعل ثالث وهو (المحاكاة) ، حيث تختص من بين قوى النفس جميعا ، بأن لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها ٠ فأحيانا تحاكيها بالحواس الخمس ، وأحيـــانا تحاكى المعقولات ، وأحيـــانا تحاكى القوة الغاذية ، وأحيـــانا النزوعية (٧٠) ٠ وسيتضح ذلك أكثر عند حديث الفارابى عن نظرية النبوة حيث تلعب المتخيلة دورا هاما فى هذه النظرية ٠

---

(٦٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ٠

(٦٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ـ ٧٢ ٠

(٦٨) المصدر السابق ، ص ٧٣ ٠

(٦٩) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٧ ٠

(٧٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ٠

(هـ) القـوة الناطقـة :

وهى التى يتميز بها الانسان عن غيره من الكائنات ، ويختص بهـا دون سواه . وهى رئيسة القوى كلها ، فهى رئيسة المتخيلة والحاسـة والغاذية . والناطقة « هى التى يحوز بها الانسان العلوم والصناعات . وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق ، وبهـا يروى فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضـار والملد والمؤذى . والناطقة منها نظرية ومنها عملية . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالنظرية هى التى بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه أن يعمله انسان أصلا . والعملية هى التى بها يعرف ما شأنه أن يعمله الانسان بارادته . والمهنية منها التى بها تحاز الصناعات والمهن . والمروية هى التى يكون بها الفكر والروية فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل»(٧١) .

٤ ــ وحـدة النفس :

رغم انقسام النفس عند الفارابى الى عدة قوى مختلفة ، فان ذلك لا يعنى الانقسام الفعلى ، وانما هو مجرد تقسيم اعتبارى . لأن النفس فى حقيقتها واحدة ، وهذا الاختلاف الذى نراه هو فى الظاهر وحسب ، أما النفس فموجود واحـد . ولذا يمكننا القـول ان النفس « متعـددة المظهـر متحدة الجوهر » (٧٢) .

بل ان الفارابى نفسه يعقد فصلا خاصا فى (المدينـة الفاضـلة) يلخص هذه الفكرة تلخيصا وافيا ، وعنوانه : « كيف تصير هذه القـوى والأجزاء نفسا واحدة » (٧٣) ؟

أما أساس وحدة النفس عند الفارابى فأمران : الأول هو ارتباط قوى النفس مع بعضها البعض كارتباط المادة بالصورة ، وخضوعها لبعضها البعض كخضوع المرؤوس للرئيس ، والثانى هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسـد .

فبالنسبة للأمر الأول نجد أن « الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة فى الغاذية . والحاسة الرئيسة شبة مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة

---

(٧١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ، أيضا (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٢ ، (فصول المدنى) ، ص ١٠٧ ــ ١٠٨ .

(٧٢) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية . ص ٥٤٦ .

(٧٣) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٤ .

مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهى صورة لكل صورة تقدمتها » (٧٤) ٠

أى اننا نجد جدلا صاعدا من أدنى القوى الى أعلاها ، يقابله جدل نازل من أعلى القوى الى أدناها ٠ وذلك فى كون تلك القوى تحكم أو ترأس - بتعبير الفارابى - بعضها البعض ، كما هو الحال على الصعيد العضوى حيث يرأس القلب - برأيه - أعضاء الجسم جميعا ، وكما هو الحال على الصعيد الاجتماعى حيث يرأس الانسان الفاضل ، أو هكذا يفترض ، أفراد المجتمع جميعا ٠

ولقد لاحظنا فيما سبق أن القوة الناطقة ، وهى القوة العاقلة فى الانسان ، تحكم جميع القوى الأخرى من غاذية وحاسة ومتخيلة ، وما هذه الا خدم لها ٠

أما الأساس الثانى لتلك الوحدة بين قوى النفس فهو فى ارتباطها بالجسد ٠ فرغم أن الفارابى قد اعتبر النفس جوهرا روحيا مفارقا ، فان ذلك لم يمنعه من التأكيد على ارتباط النفس بالجسم وأعضائه المختلفة ٠ والحقيقة ان فاعلية تلك القوى لا يمكن أن تفهم دون آلاتها التى هى أعضاء الجسم ٠

ولقد جارى الفارابى أرسطو فى اعتبار القلب مركزا للحياة السيكولوجية ومظاهرها المختلفة ، كما لاحظنا حينما جعل رئاسة جميع قوى النفس فى القلب ، وهو أيضا مركز للحياة العضوية ٠ فالقلب عنده ينبوع الحرارة والحياة ، حيث تنبعث منه فى سائر الأعضاء ، ومنه تسترفد ، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى فى العروق ، ولذا كانت « كل قوة عضو ، سوى القلب ، تابعة فى أفعالها للقوة التى فى القلب » (٧٥) ٠

ولكن الفارابى خالف أرسطو فى موضع آخر من كتبه ، حينما جعل القوة المصورة فى مقدم الدماغ حيث تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها (٧٦) ٠ على أن رأيه فى الغالب هو اعتبار القلب كمركز لجميع القوى النفسانية كما هو الحال عند أرسطو (٧٧) ٠

---

(٧٤) المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ ٠

(٧٥) الفارابى : رسالة فى أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها ، ص ٦٩ ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٥ ٠

(٧٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ٠

(٧٧) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١١ ٠

٥ ـ ملاحظـة وتعقيب :

من خلال دراستنا لقوى النفس عند الفارابى تبرز لدينا الملاحظات التاليــة :

١ ـ لا يثبت الفارابى على حال واحدة فى تقسيمه لقوى النفس فهى مرة خمسة ، ومرة أربعة ، ومرة أخرى أقل من ذلك (٧٨) ٠

ولكن محصلة رأيه النهائى أنها خمس قــوى : غاذية ، وحاســة ، ونزوعية ، ومتخيلة ، وناطقة ٠ أما الاختلاف الظاهر فى بعض مؤلفاته فلا يظهر الا فى فى المؤلفات التى كتبها على شكل رسائل ، وربما تعليقات جمعها التلامذة والنساخ فيما بعد ، أما فى كتبه الرئيسية كـ (فصــول المدنى) و (المدينة الفاضلة) فقد استقر رأيه على أنها خمس ، وكذلك فى (السياسة المدنية) لولا أنه أهمل ذكر القوة الغاذية (٧٩) ٠

٢ ـ فيما يخص قوى النفس ووحدتها تأثر الفارابى بالمعلم الأول ولا شك ، لكنه خالفه أحيانا ، وبالذات فى (فصوص الحكم) حينما اعتبر القوة المصورة وهى التى تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها موجودة فى مقدم الدماغ وليس فى القلب ، كما هو شائع عند أرسطو ٠ ولو قــدر لأبى نصر أن يتعمق هذه المسألة لكان قد غير المفاهيم السائدة آنذاك عن طبيعة العلاقة بين النفس والجسد ، ودور الدماغ كعضو رئيسى فى الحياة السيكولوجية ، وليس ثانويا كما ذهب أرسطو والمشاؤون ٠

٣ ـ كان لنظرية الفارابى فى قوى النفس تأثير كبير على ابن سينا ، ويكاد عرض الشيخ الرئيس لتلك الموضوعات أن يكون ترديدا حرفيـــا لأستاذه مع شىء من التوسع (٨٠) ٠

٤ ـ نلاحظ فى تقسيم الفارابى لقوى النفس التأثير الشديد لفــكرد السياسى ٠ فهناك قوى متمايزة يحكم بعضها بعضا ، ويحكمها جميعا عضو رئيسى ، كما هو الحال فى (مدينته الفاضلة) التى توجد فيهـــا طبقات عدة ويرأسها جميعا الانسان الفاضل ٠ ولكن رغم هذا التمايز فان هناك وحدة بين قوى النفس كما هو الحال فى الوحدة الحاصلة بين قوى المجتمع ٠ فتلك كهذه يخدم بعضها بعضا ، ويعين بعضها بعضا ٠ وعلى حين يشبه قــوى النفس هنـا بأجزاء المجتمع نجـده يشبه المجتمع بالجسد الذى تتعاون أعضاؤه ويرأس بعضها بعضا ٠

---

(٧٨) قارن (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ ـ ٣٣ ، (عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، أيضا (التعليقات) ، ص ٩ ـ ١٠ ٠

(٧٩) انظر مثلا فصول المدنى ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ، والسياسة المدنية ، ص ٣٢ ٠

(٨٠) انظر ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، م١ ، ص ٣٢ ، وما بعدها ٠

الفصل الرابع

(نظرية المعرفة)

اهتم الفارابى اهتماما كبيرا بمشكلة المعرفة ، ولذا اعتبر بعض الباحثين « مواقف الفارابى على اختلافها ، تعتمد على أسس مذهبه فى المعرفة ، مثله فى ذلك مثل المفكرين بصفة عامة ، وأهل صناعة الفلسفة بصفة خاصة » (١) ٠

وقد لاحظنا كيف اهتم الفارابى بمشكلة المنهج ، واحصاء العلوم ، والمنطق ، وغيرها مما يدخل أو يمهد لنظرية المعرفة (٢) ٠

وسوف نبحث الآن نظرية المعرفة عند ابى نصر الفارابى بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس ، لأن للنفس دورا أساسيا فى المعرفة التى تمثل جزءا من علم النفس النظرى ، وان رأى كل فيلسوف فى المعرفة يتأسس على مذهبه فى النفس تأسيسا ذاتيا (٣) ، ونبحث أيضا دور الحس والعقل فى نظرية المعرفة ، ونفصل نظريته فى العقل لما لها من دور هام على صعيد الفكر الفلسفى الاسلامى منه والمسيحى الوسيط ، وكذلك نبحث هنا العلاقة بين المدرك والمدرك ، أو بين الذات والموضوع ، ثم ننتقل الى المعرفة الاشراقية التى تتجلى فيها نزعة الفارابى الصوفية ، ونبحث أيضا نظريته فى النبوه التى تشكل عنده أسمى وأعلى درجات المعرفة ، ثم نختم هذا الفصل بحل لاشكال اثير حول حدود المعرفة عند المعلم الثانى ، بناء على نصوص وردت فى بعض مؤلفاته ٠

---

(١) د٠ فوقية حسين : مقالات فى أصالة المفكر المسلم ، ص ١٠٣ ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ٠

(٢) انظر الفصل الأول ، ص ٢٩ وما بعدها ٠

(٣) د٠ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، ص ٢٢٠ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ . وانظر أيضا د٠ محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ص ٥٦ ، ط ٣ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ ٠

وتنقسم المعرفة عند أبى نصر الفارابى الى ثلاثة أقسام أو درجات هى : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الذوقية أو الاشراقية · وهذا التقسيم لا يعنى أن هناك انفصالا بينها ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضا ، على الأقل فيما يخص النوعين الأولين ، ولذا فان كل قسم يشكل درجة من درجات الارتقاء فى سلم المعرفة ·

أولا : المعرفة الحسية :

هذا النوع من المعرفة مستمد من الاحساسات سواء كانت خارجية أو داخلية والمعرفة الحسية هى أول درجة فى سلم المعرفة عند المعلم الثانى ، وفيها يبدأ الانسان بالتعامل مع العالم الخارجى محاولا ادراكه ، « فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات ···· والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس الانسانية المعارف » (٤) ·

اذن فالمعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية ، ولا غنى للعقل عنها ، لأننا لا نستطيع ادراك الكليات الا من خلال احساسنا بالجزئيات ، ولأن الحواس هى المصادر الأولية التى تمنح النفس المعرفة ·

والفارابى يقسم الحواس ، بشكل عام ، الى قسمين : حواس ظاهرة ، وحواس باطنة · وهو يشير الى هذا التقسيم فى أكثر من موضع من كتبه ، فيقول مثلا فى (الدعاوى القلبية) : « وان من قواها – أى النفس – المدركة : الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والقوة الذاكرة ، والقوة المفكرة » (٥) ·

ويقول فى موضع آخر : « الادراك الحيوانى اما فى الظاهر واما فى الباطن ، والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التى هى المشاعر والادراك الباطن للوهم » (٦) ·

وتكثر اشارات الفارابى الى هذا التقسيم فى (فصوص الحكم) ، وكذلك يشير اليه فى (عيون المسائل) (٧) ، على حين خلا كتاب (المدينة

---

(٤) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ – ٤ ·

(٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ، ويأخذ ابن سينا بنفس هذا التقسيم ، فيقول : « واما القوة المدركة فتنقسم الى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » · انظر ، ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، المقالة الأولى ، الفصل (٥) ، ص ٣٣ ، تحقيق الأب قنواتى ، وسعيد زايد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، والى نفس المعنى ذهب (الغزالى) ، انظر (مقاصد الفلاسفة) ، ص ٣٤٨ ·

(٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١١ ·

(٧) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ ·

الفاضلة) و (السياسة المدنية) من ذكر هذا التقسيم نصا ، وان ورد فى المدينة الفاضلة) ضمنا (٨) ، ربما لأنه وجده أمرا مفروغا منه !

والحقيقة ان نظرية المعرفة ، ومبحث الادراك على وجه الخصوص . نجدهما أكثر وضوحا وتأصيلا فى كتابى (فصوص الحكم) و (التعليقات) وغيرهما ، وان كان ما ورد فى (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لا يقل أهمية · ولنعرض الآن رأى الفارابى فى الحواس بقسميها ·

(أ) الحواس الظاهرة :

الحواس الظاهرة ، أو القوة التى تدرك من الخارج ـ بتعبير ابن سينا ـ هى أول ما يستعمله الكائن الحى فى التعرف على العالم · واذا كانت المعرفة الحسية هى الدرجة الأولى فى سلم المعرفة ، والمقدمة الضرورية للمعرفة العقلية ، كما أسلفنا ، فان الحواس الظاهرة هى المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها · ونحن نعرف أن الانسان يبدأ فى التعرف على الأشياء من خلال السمع ، والبصر ، واللمس ، وما الى ذلك ·

والمعلم الثانى يشرح ويحلل تلك الحواس من خلال علاقتها بالأشياء المحسوسة ، وعملية الحس بشكل عام ، ومن خلال عرضها كادوات للحس من جهة أخرى · وهو فى الناحية الأولى فصل ووضح ، وفى الثانية أشار ولم يفصل ·

أما فيما يخص الناحية الأولى فان أولى تلك العلاقات بين الحواس الظاهرة والأشياء المحسوسة ، تتمثل فى ادراكها تلك المحسوسات من الخارج بانطباع صورها فى الحواس (٩) ، كما ينطبع ، أو ينتقش الخاتم فى الشمع · والمعرفة الحسية تتم بانتزاع صورة المحسوس واستيداعها فى الذاكرة التى تتمثلها وقت الحاجة وان غابت عنها ·

يقول الفارابى شارحا نظريته فى الادراك الحسى ، والتى سنعود اليها بشكل منفصل : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما يكون الشمع أجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه ، وعانقه معانقة (ضامة رحل) عنه بمعرفة ومشاكلة صورة · كذلك المدرك يكون أجنبيا عن الصورة ، فاذا اختلس

---

(٨) انظر مثلا : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ـ ٧١ ·

(٩) انظر ابن سينا : (النفس) من (الشفاء) ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا الياس فرج : الفارابى ، ص ٨١ ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ ·

عنه صورته عقد معه المعرفة · كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ، فيتمثل فى الذكر وان غاب عن المحسوس » (١٠) ·

والحقيقة ان هذه النظرية الفارابية فى الادراك الحسى ، والتى تشبه تأثير المحسوسات فى الحواس بتأثير الخاتم فى الشمع هى ذات أصل أرسطى بلا شك (١١) ، وقد تأثر بها ابن سينا أيضا ، وسنعود الى بسط رأييهما لاحقا ، لأننا الآن بصدد عرض رأى الفارابى فى الحواس الظاهرة حتى نصل الى وصف تفصيلى لها يجلو حقيقتها قدر الامكان ·

والعلاقة الثانية بين الحواس الظاهرة والمحسوسات هى فى مدى انفعال تلك الحواس وتأثرها بها سواء من حيث الكيف أو من حيث الكم · فاذا كان التأثير قويا فانه ربما يفسد عضو الحس ، ويعطى بذلك نتيجة عكسية ·

يقول أبو نصر : « كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته · فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته (وان زال) ، كالبصر اذا حدق للشمس تمثل فيه شبح الشمس ، فاذا أعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الأثر زمانا ، وربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها · وكذلك السمع اذا أعرض عن الصوت القوى باشره بطنين بقى مدة ، وكذلك حكم الرائحة والطعم ، وهذا فى اللمس أظهر » (١٢) ·

ونجد عند أرسطو تحليلا مشابها لهذه الظاهرة ، وان كان قد ذكرها فى سياق آخر · كما أن الفارابى يورد نفس الأمثلة التى أوردها المعلم الأول فى هذا الصدد ·

يقول المعلم الأول : « ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة وقوة للحاس · فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس · ذلك أن الحركة اذا كانت شديدة جدا على عضو الحس ، فان الصورة ــ وهى ما نقول انها الحاسة ــ تتلاشى ، كما يحدث فى التناسب والمقام ، عندما تضرب الأوتار بشدة » (١٣) ·

---

(١٠) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٠ ــ ١١ . وفى نشرة (ديتريشى) يرد ما بين القوسين هكذا : (ضامنة وحل) ! وما أثبتناه أصوب . انظر (فصوص الحكم) ضمن (الثمرة المرضية) ، ص ٧٣ نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

(١١) أرسطو : النفس ، الكتاب الثانى ، الفصل (١٢) ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ ·

(١٢) الفارابى : فصوص : فصوص الحكم ، ص ١١ ، وقارن طبعة القاهرة ، ص ١٥٠ ، حيث توجد كلمة (زمانا) بدل (وان زال) ·

(١٣) أرسطو طاليس : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ ·

وثمة صفة ثالثة للحواس الظاهرة ، وهى أنهـا لا تدرك المعـانى المجردة ، وانما تدركها ممزوجة بالمادة وأحوالها من كم وكيف · وأين ووضع ··· الخ · كما أن هذه الحواس لا تحتفظ بالصور والمعانى بعد زوال المحسوسات أو غيابها ، ولأنها لا تدرك تلك الصـــور والمعـــانى الا مقرونة بالمادة وعلائقها · وهذا خلاف الحس الباطن كما سنرى ·

يقول ابو نصر : « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل (يدرك) خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس · فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك · ولو كانت تلك الأحوال داخـــلة فى حقيقة الانسانية لشـــارك فيها الناس كلهم · والحس مع ذلك ينسلخ عن هـــذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علائق المادة » (١٤) ·

ولا نجد عند أبى نصر تفرقة واضحة بين ادراك الصورة ، وادراك المعنى (١٥) ، كما هو الحال عند الشيخ الرئيس الذى يفرق بينهما فى الادراك من حيث ارتباطهما بالحس الظاهر والحس الباطن ، وهو ما يهمنا ايضاحه هنا ·

فالفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى عند ابن سينا يكمن فى « ان الصورة هى الشيء الذى يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا · لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه الى الحس الباطن ، مثـل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى لشكله وهيئته ولونه ، فان الحس الباطن من الشاة يدركها ، لكن انما يدركها أولا حسها الظاهر · وأما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحســـــوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا ، مثل ادراك الشاة للمعنى المضـــــاد فى الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البته · فالذى يدرك من الذئب أولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن ، فانه يخص فى هذا الموضع باسم الصورة · والذى تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخص فى هذا الموضع باسم المعنى » (١٦) ·

---

(١٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٥٣ ، طبعة القاهرة ، وانظر طبعة الهند ، ص ١٢ ، حيث سقطت كلمة (يدرك) من الطبعة الهندية ، وقارن ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٥٠ ·

(١٥) عند الجرجانى ، المعانى « هى الصور الذهنية من حيث انه وضع بازائها الألفاظ والصور الحاصلة فى العقل · فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث انها تحصل من اللفظ فى العقل سميت مفهوما » ، (التعريفات ، ص ١٩٦) ·

(١٦) ابن سينا : النفس ، م ٢ ف ٥ ، ص ٣٥ ·

هكذا وصف الفارابى الحواس الظاهرة بشكل عام ، وحاول تحديدها من خلال علاقتها بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها • ولكن ماذا فيما يتعلق بأدوات الحس نفسها ، والتى لولاها يستحيل حصول عملية الادراك الحسى . أو الحس الظاهر على الأقل ؟ تلك الحواس التى أسماها أرسطو (بالحواس الخاصة) ، لأنها تخص كل محسوس على حدة ، مثل البصر والسمع والذوق ••• الخ ، وهى تفترق عن الحواس المشتركة التى لا تخص حاسة بعينها ، بل تعمها جميعا مثل الحركة والسكون والعدد وغيرها (١٧) •

قلنا ان الفارابى أشار الى ذلك ولم يفصل • فهو لم يسلط ضوءا كافيا على تلك الحواس ، ولم يشرحها بالتفصيل كما فعل أرسطو مثلا فى كتاب (النفس) (١٨) أو كما فعل ابن سينا فى (النفس) ضمن موسوعة (الشفاء) (١٩) ، وانما نجد فى بعض كتبه اشارات وتعريفات مختصرة لبعض الحواس كالبصر والسمع واللمس •

فهو فى موضع من (المدينة الفاضلة) يعدد الحواس الخمس دونما تفصيل (٢٠) ، وفى موضع آخر من نفس الكتاب يعطى تعريفا لحاسة البصر ، فيقول : « البصر هو قوة وهيئة ما فى مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة ، والألوان قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة • وليس فى جوهر القوة الباصرة التى فى العين كفاية فى أن يصير بصرا بالفعل • فان الشمس تعطى البصر ضوءا يضاء به ، وتعطى الألوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذى استفاده من الشمس ، مبصرا بالفعل وبصيرا بالفعل ، وتصير الألوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة » (٢١) •

وهذا تحليل مختصر لحاسة الابصار ، لعل أهم ما فيه تنويهه بأن عملية الابصار تكون بأشعة تدخل الى العين • فيتم الابصار ، وليس العكس كما كان شائعا • وهو أمر سبق فيه الفارابى عالم البصريات الشهير الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) ، الذى يعزى له فضل اكتشاف تلك الحقيقة (٢٢) •

---

(١٧) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٤ •

(١٨) المصدر السابق ، ك ٢ ف ٧ ــ ١١ ، ٤١٨ ظ ــ ٤٢٤ و ، ص ٦٥ ــ ٨٦ •

(١٩) انظر مثلا معالجته المفصلة لهذا الموضوع فى كتاب (النفس) ، م ٢ ف ٣ ــ ٥ ، ص ٥٨ ــ ٧٠ ، أيضا م ٣ ف ١ ــ ٨ ، ص ٧٩ ــ ١٣٢ •

(٢٠) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ •

(٢١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ، وانظر له (فصول المدنى) ، ص ١٠٧ •

(٢٢) انظر البحث الهام الذى أوردته أستاذتنا الفاضلة د• نازلى اسماعيل حسين عن الحسن بن الهيثم فى كتاب (مناهج البحث العلمى) ، ص ٢٦ ــ ٣٦ •

أما بالنسبة لبقية الحواس فانه يشير اليها فى (فصوص الحكم) ، ولكن باختصار شديد أيضا · فيقول عن اللمس مثلا : انه « قوة فى عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب مـلاق مؤثر » (٢٣) ، وكذلك الحواس الأخرى ·

وقد يتساءل الباحث عن السبب فى اهمال الفارابى لدراسة هـذه الحواس بشكل كاف كما فعل أرسطو من قبل أو ابن سينا من بعد الذى توسع فى ذلك أكثر من سابقيه · قد يكون السبب هو أن هذه الموضوعات تدخل فى نطاق البحث الطبيعى الخالص بينما الفـارابى بصـدد بحث سيكولوجى ! قد يكون هذا صحيحا ، لولا أن الفارابى نفسه ـ مثل كثير من فلاسفة الاسلام ـ يجعل النفس جزءا من العلم الطبيعى (٢٤) ·

ولذا يظل هذا الموضوع ثغرة فى معالجة الفارابى للحواس الظاهرة . حاول تلافيها فى تحليله للحواس الباطنـة · فقـد عرضـها بشـكل أكثر وضوحا ، ولكن باختصار شديد ، سواء من الناحية التشريحية أو الوظيفية. وهو ما سنراه الآن ·

(ب) الحواس الباطنـــة :

وتشكل القسـم الثانى من الحواس عند الفـارابى · واذا كانت الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعانى الجـزئية من الخارج، فان هذه تدركها من الداخل ، أى من داخل النفس · حيث تحتفظ بصور المحسوسات التى أدركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها ·

والحواس الظاهرة التى عرضناها لا تكفى لتكوين الادراك الحسى عن الشىء ، لأنها تعطى صورة جزئية عنه ، فضلا عن أنها لا تستبقيه بل يزول بزوال الأثر الحسى ، الا ما ندر ، حينما يكون المؤثر قويا ، فتبقى صورته حينئذ بعض الوقت ثم تزول كما لاحظنا ·

أما الحس الباطن فان صورة الشىء فيه لا تزول بزوال المحسوس بل تبقى ، ثم يستحضر الانسان تلك الصورة فى الوقت المناسب ، وهـــذه أهـم خصائصه ·

والحس الباطن كالحس الظاهر « لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ، ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس ، فان الوهم والتخيل أيضا لا يحضران فى الباطن صورة (الانسانية) صرفة ، بل على نحو ما تحس من خارج

---

(٢٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١١ ·
(٢٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١١٩ ·

مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع . فاذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك ، بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة من الحس ، وان فارق المحسوس » (٢٥) .

والحواس الباطنة عند الفارابى خمس هى : الحس المشترك ، والقوة المصورة . والوهم ، والقوة الحافظة ، والقوة المفكرة والمتخيلة(٢٦) بينما هى عند أرسطو ثلاث : الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة (٢٧) .

وقد جرى ابن سينا والغزالى وملاصدرا مجرى الفارابى فى تقسيمهم لقوى النفس الباطنة ، فهى عندهم أيضا خمس (٢٨) . ولابد لنا أن نستعرض هذه القوى عند الفارابى تفصيلا .

١ ـ الحس المشترك :

وهو أول الحواس الباطنة ، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدى وتجتمع هذه الحواس . يقول الفارابى : « فى الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هى مجمع تأدية الحواس ، وعندها بالحقيقة الاحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها ، وان زالت حتى تحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك ، الا أن ذلك لا يطول ثباته . وهذه القوة أيضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر اليها من داخل ، فما تصور فيها حصل مشاهدا » (٢٩) .

فالحس المشترك اذن هو مركز الحواس الظاهرة . اليه تنتهى ، وفيه يكون الاحساس الحقيقى . ويضرب الفارابى مثلا للتمييز بين الاثنين

---

(٢٥) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٣ ، وقد أثبتنا كلمة (الانسانية) معرفة استنادا الى طبعة القاهرة ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥ ، وهو الأصوب كما نرى ، أما فى طبعه حيدر آباد فقد وردت غير معرفة .

(٢٦) فصوص ، ص ١٢ .

(٢٧) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢٨) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ، أيضا ، الغزالى مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، وانظر صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٩ ، تحقيق : جلال الدين اشتيانى ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ، وانظر شرح (فصوص الحكم) ، لمحمد بن اسماعيل الفارانى ، مخطوط ، ورقة ٦٢ ، حيث يذكر أن كلمة (الحد المشترك) الواردة فى أول النص هى (الحس المشترك) فى بعض النسخ .

بصورة الشيء الذى يتحرك حركة مستقيمة أو دائرية ، فيرى كأنه خط مستقيم أو دائرة ، وهو ليس كذلك · فالحواس الظاهرة لا يمكن أن تراه الا فى صورته التى هو فيها ، بينما الحس المشترك ، على العكس من ذلك ، يمكن أن يراه فى صورته التى كان عليها وصورته التى هو فيها أو الحاضرة · وهذا المثل ذاته ، تقريبا ، يستخدمه ابن سينا فى نفس الموضوع (٣٠) ·

ويعتبر الفارابى الحس المشترك أيضا مكانا لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، سواء وردت عليها تلك الصور من الخارج (الحواس الظاهرة) أم من الداخل (الحواس الباطنة) · ولكن المشهور عنه نسبة هذا العمل للقوة المتخيلة التى اذا انفردت فى النوم وانشغلت عن الحواس تعود الى رسوم المحسوسات المحفوظة فيها فتركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، أو تقوم بعملية المحاكاة ، أى محاكاة الأشياء المحسوسة الموجودة فيها · فهى اما تحاكيها بالحواس الخمس ، أو تحاكى المعقولات ، أو القوة الغاذية ، أو النزوعية (٣١) · ولذا فان نسبة هذا العمل ، من قبل الفارابى ، الى الحس المشترك تعوزه الدقة ·

وكما أن الحس المشترك هو المركز الذى تؤدى اليه الحواس الخمس المعروفة ، فانه أيضا رئيس لتلك الحواس المتفرقة فى العينين وفى الأذنين وغيرهما · ولكن هناك فارقا قويا بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ، يتلخص فى أن كل حاسة من هذه الحواس تدرك حسا معينا يختص بها ، بينما الحس المشترك ، أو الحاسة الرئيسة ، كما يسميها هنا ، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعا ·

يقول أبو نصر : « فكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا مايخصه والرئيسة منها هى التى اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها » (٣٢) ·

وهو وان لم يسم تلك الحاسة فى هذا الموضع ، الا انه ينص عليها بالاسم فى مواضع أخرى (٣٣) · كما يظهر من خلال النص السابق أن الحاسة الرئيسة يعنى بها الحس المشترك ، لأن الحس المشترك عند أرسطو ، وواضح أن أبا نصر ينهج هنا نهجه ، يعنى به الحس الذى يعم المحسوسات جميعا · فالحركة مثلا ، وهى احدى موضوعات الحس

---

(٣٠) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·
(٣١) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ ·
(٣٢) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ·
(٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ ·

المشترك ، يمكن أن تكون للمس والبصر ، بينما اللون لا يمكن أن يكون محسوسا الا بالبصر ، فهو محدد بحاسة واحدة ، وكذلك الصوت لا يحس الا بالسمع ، وهكذا الطعم واللمس ·

يقول أرسطو : « المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض · ومن النوعين الأولين أحدهما هــو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ، وأعنى بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقــع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاســة الصــوت ، والذوق حاسة الطعم · أما اللمس فموضوعاته مختلفة · الا أن كل حاسة . على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطىء فى أن هناك ونا ، أو صوتا ، بل فقط فى ما وأين الملون ، وفى ما وأين المسموع · هذه ، اذن ، هى المحسوسات التى يقال عنها انها خاصة بكل حاســة · المحسوسات المشتركة هى الحركة ، والسكون ، والعــدد ، والشــكل ، والمقدار · لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة ، بل تعمها جميعا » (٣٤) ·

فالفارابى اذن يتفق مع ارسطو فى التمييز بين حس يخص كل حاسة بعينها ، كاللون الذى يحسه البصر ، والرائحة التي يحسها الشم ، وبين حس تشترك فيه الحواس جميعا ، كالشكل والحركة وغيرها · الأول يندرج ضمن اطار الحس الظاهر ، والثانى يندرج فى اطار الحس الباطن ·

ولكن المعلم الثانى لا يذهب الى أبعد من ذلك · حيث لا نجد عنده ذكرا للمحسوس بالعرض ، أما المحسوس بالذات ، فيذكره ضمنا ولا يسميه بالاسم · وباختصار لا نجد عنده هذا التقسيم الذى نلاحظه عند أرسطو ، وهو تقسيم المحسوسات الى محسوسات بالذات وأخرى بالعرض ، كما أنه لا يعطى أمثلة على الحس المشترك كالتى أعطاها أرسطو ، ولكنه يتفق معه فى الاطار العــام لتحليل الحــواس ، والتمييز بين حواس خاصــة (ظاهرة) ، وأخرى مشتركة (باطنة) ·

والفارابى ، كما لاحظنا دائما ، يطبع نظرياته العضوية والنفسية بطابع سياسى ، كما يطبع نظرياته السياسية والاجتماعية بطابع عضوى ؛ ولذا نراه يستعمل هنا نفس المنهج ، فيجعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة ، أما هذه فهى عيون ومنذرات أو أصحاب أخبار « كل

---

(٣٤) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٣ — ٦٤ ، وقارن أيضا ترجمة اسحق بن حنين لكتاب (النفس) ، لأرسطو ، المقالة الثانية ، ص ٤٥ ·

واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحى المملكة ٠ والرئيسة كأنها هى الملك الذى عنده تجتمع اخبار نواحى مملكته من أصحاب أخباره ٠ والرئيسة من هذه هى أيضا فى القلب » (٣٥) ٠

والحقيقة ان هذا التصور للحاسة المشتركة لا نجده عند أرسطو ، بل ينطلق فيه الفارابى من رؤيته السياسية الشاملة للموجودات ، والتى تقوم على أن هناك دوما شطرا يحكم ويأمر وآخر يطيع وينفذ ٠ وهو أمر لاحظناه فى فلسفته الكونية ، ونلاحظه الآن فى النفس وقواها ٠

والملاحظ أن أبا نصر يجعل مركز الحس المشترك فى القلب متفقا فى ذلك مع أرسطو الذى يعلل هذا الأمر فى أن شرط الاحساس الحرارة والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم (٣٦) ٠

ونكاد نلمح عند الفارابى نفس التعليل الأرسطى ٠ فالقلب عنده أيضا ينبوع الحرارة الغريزية ، حيث تنبث منه الى سائر الأعضاء ، لكنه يجعل الدماغ « قوة نفسية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل » (٣٧) ٠

غير أن هذا الاتجاه لجعل القلب مركزا للحياة النفسية وقوى الحس الباطن ، يشيع فى كتاب (المدينة الفاضلة) على وجه الخصوص ، بينما فى (فصوص الحكم) يتجه الفارابى اتجاها آخر يبتعد فيه عن أرسطو ، حيث يجعل الدماغ ، لا القلب ، مركزا للحواس الباطنة ، وهو ما يقربه من الدراسات النفسية الحديثة ، كما نلمح تأثيره الكبير على ابن سينا فى تحليله لقوى النفس الباطنة وموضعها فى الجسم ٠

ومما يجدر ذكره أن الفارابى فى عرضه لقوى النفس الباطنة فى (فصوص الحكم) لا يبتدىء بذكر الحس المشترك بل يبتدىء بالمصورة ، مما دفع بعض الباحثين الى القول بانه يخلط الحس المشترك بالمصورة (٣٨)..! ولكننا لو دققنا فى النص أكثر ، لوجدنا هذا القول غير صحيح ٠ فالفارابى يبتدىء رأيه الوارد فى (الفصوص) بالقول : « ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور » (٣٩) ، وبعد هذه الجملة المختصرة ، يذكر القوة المصورة ٠

---

(٣٥) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ٠
(٣٦) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ ٠
(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ٠
(٣٨) انظر الياس فرح : الفارابى ، ص ٨٤ ٠
(٣٩) فصوص الحكم ، ص ١٢ ٠

والسؤال الذى يمكن أن يطرح هنا هو : ما الذى تكونه هذه الشراك والحبال التى تصطاد ما يقتنصه الحس غير الحاسة المشتركة ذاتها ؟ لقد شبهها قبل قليل بأنها الملك والرئيس ، وبقية الحواس الظاهرة كالعيون التى تجلب لها أخبار المملكة ، وها هو يشبهها الآن بالصياد الماهر الذى يشرف على مجموعة من الشراك التى تجلب له الصور الحسية ، فيختار منها ما يشاء . ولا يمكن أن يكون المقصود فى ذلك هو القوة المصورة ، لأنه سيعطيها تعريفا خاصا سنعرضه بعد قليل .

ثم ان أبا نصر يتعرض للحاسة المشتركة فى مكان آخر ، وبوضوح أكبر ، موضحا وظيفتها كواسطة بين الحس والعقل ، فيقول : « وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات ، فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز » (٤٠) .

أى أنه لا يمكن الانتقال من المحسوس الى المعقول هكذا مباشرة ، بل يجب أن يتم هذا الانتقال عبر مجموعة من الحواس الباطنة أولها الحس المشترك . فالفارابى اذن يفرد للحس المشترك مكانا معينا ، ويميزه عن بقية الحواس الأخرى ، ولا يخلط بينه وبين القوة المصورة ، كما قيل ، نعم ... قد يكون عرضه فى (الفصوص) موهما بعض الشىء ، لأنه لا ينص على الحس المشترك بالاسم ، بل ينص ابتداء على (المصورة) غير أن القراءة المعمقة للنص توضح لنا ما يؤدى الى نفس المعنى ونفس المراد ، وهو الحس المشترك . كما أن الفارابى يشير فى (المسائل الفلسفية) صراحة الى أن الادراك الحسى يبدأ بالحس المشترك ، فيميز تمييزا قاطعا بينه وبين (المصورة) ، وفى ذلك فصل الخطاب .

ويتفق ابن سينا مع المعلم الثانى فى رؤيته العامة للحس المشترك ، بل وفى كثير من التفاصيل أحيانا . فعنده ، كما هو الحال عند الفارابى ، أن القوة التى تسمى الحس المشترك « هى مركز الحواس ، ومنها تتشعب الشعب ، واليها تؤدى الحواس ، وهى بالحقيقة (هى) التى تحس . لكن امساك هذه هو للقوة التى تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة » (٤١) .

---

(٤٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

(٤١) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ . و (هى) موجودة فى النص ، ولا أعتقد أن لوجودها مبررا يذكر .

كما يرى ابن سينا أيضا أن التمييز بين الكيفيات الأولية للأشياء تكون أولا للحس المشترك ثم العقل ، وليس عن طريق العقل مباشرة ، لأن « الحس المشترك هو القوة التى تتأدى اليها المحسوسات كلها ، فانه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين : انه ليس هذا ذاك · وهب أن هذا التمييز هو للعقل ، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما » (٤٢) ·

والشيخ الرئيس يضع الحواس الباطنة ، متأثرا بالفارابى ، فى الدماغ ، وليس فى القلب كما ذهب أرسطو · فيعرف الحس المشترك بأنه : « قوة مرتبة فى التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس المتأدية اليه » (٤٣) ، غير أنه يخلط بين الحس المشترك وبين التخيل حينما يدعو الحس المشترك بأنه (فنطاسيا) ، رغم أن ((Phantasia)) عند أرسطو هى التخيل (٤٤) ·

والخلاصة أن الحس المشترك هو « القوة التى تدرك الصور الجزئية الواردة اليه من مختلف أنواع الاستقبال الخارجى كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فتلتقى لديه هذه الادراكات المختلفة ، وبواسطتها يحكم على الأشياء الخارجية ، فيقول مثلا : هذا الأبيض حلو ، ويريد بذلك السكر ، أو هذا ليس بذاك » (٤٥) ·

٢ ـ المصورة :

لاحظنا أن الحس المشترك هو القوة التى تستقبل مختلف الصور الحسية الواردة عبر الحواس الخارجية ، فتحكم عليها وتدركها ، وتستطيع التمييز فيما بينها بناء على الخبرة السابقة · فنحن حينما نقول : ان هذا الأصفر حلو ونعنى بذلك العسل ، فانما أصدرنا هذا الحكم بناء على تجربة سابقة وحس مشترك ، شمل اللون الأبيض بالبصر ، والطعم الحلو بالتذوق ·

ولكن كيف بقيت هذه الصور الحسية ، وأين اختزنت ؟ هذا هو عمل المصورة عند الفارابى · فهذه القوة الموجودة ، حسب رأيه ، فى مقدمة

---

(٤٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، وقارن (مقاصد الفلاسفة) للغزالى ، ص ٣٤٨ · ونفس المعنى يرد عند الشيرازى ، انظر الأسفار الأربعة ، ج ٨ ، ص ٢٠٥ ، طهران ، مط الحيدرى ، ١٣٨٣ هـ ·

(٤٣) ابن سينا : النفس م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ ·

(٤٤) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر د· ماجد فخرى : أرسطو طاليس ، ص ٦٦ الهامش ·

(٤٥) انظر الشيرازى : نفس المصدر ، ص ٢٠٥ ·

الدماغ · (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (مسـامتة) الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس » (٤٦) ·

أى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هى حفظ أو استثبات ـ بتعبير الفارابى ـ الصور التى يدركها الحس المشترك بعد ان تزول المحسوسات نفسها · ولذلك عرفها الامام الغزالى بأنها « الحافظة لما ينطبع فى الحس المشترك ، فان الحفظ غير الانطباع والقبول » (٤٧) ·

ولو قارنا بين الفارابى وابن سينا فى رؤيتهما للمصورة نجـد تشابها كبيرا ، ولكن مع بعض الفوارق · فالشيخ الرئيس يحدد وظيفة المصورة ايضا انها « تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس · ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات » (٤٨) ·

غير أن الفيلسوفين يختلفان بعض الشىء حينما يطلق ابن سينا لفظ (الخيال والمتخيلة) أيضا على القوة المصورة (٤٩) · وهذا لا نلاحظه عند الفارابى فى عرضه المنسق والواضـح ـ وان كان مختصرا ـ فى (فصوص الحكم) ، ولكننا قد نجد فى موضع آخر من مؤلفاته ما يفهم منه التسوية بين الخيال أو التخيل والمصورة ، حينما يقول : « ان الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقـل عناية » (٥٠) ·

وقد يرد على ذلك انه لا يسوى بين المتخيلة والمصورة ، وانما يقفز مباشرة من الحس المشترك الى المتخيلة دون ذكر المصورة · فهو يذكر التخيل مباشرة بعـد الحس المشترك ، ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هـذا التحديد والترتيب عنده ، لأنه غير مكتمل ، ولأن الفلاسفة الذين تأثروا بالمعلم الثانى فيما يخص القوى الباطنة ، تعريفا ، وتحديدا وترتيبـا ، قد ساروا ، فيما يبدو ، على نهجه الذى نهجه فى (فصوص الحكم) ، وليس ما انتهجه فى أى كتاب آخر · ولذا فاننا نرجع بشكل أساسى الى عرضه فى هذا الكتاب ، ولا نعتمد اشارته التى وردت فى (المسـائل

---

(٤٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وفى نشرة ديتريشى ص ٧٤ يرد ما بين الأقواس هكذا : (استثبتت ؛ و (مسامه) ، وما أثبتناه استنادا الى طبعة حيدر آباد والقاهرة (الخانجى) ، وهو الأصوب كما نعتقد ·

(٤٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ·

(٤٨) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·

(٤٩) المصدر السابق ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ ·

(٥٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ ·

الفلسفية) ، والتى يسوى فيها بين المصورة والتخيل ، أو بالأحرى التى لا يذكر فيها المصورة أصلا ، بل يقفز مباشرة من الحس المشـــترك الى التخيل ، ولكننا لا نهمل الأفكار الأخرى اذا كانت متطابقة مع رؤيته التى ضمنها كتاب (فصوص الحكم) ، أى اننا نعتبر رؤيته للحواس الباطنة فى هذا الكتاب معيارا لآرائه فى مؤلفاته الأخرى ، لأنها جاءت هنا واضحة. ومنسقة ، وشاملة ٠

وقد نجد صدى لفكر الفارابى فيما يخص القوة المصـــورة عند فيلسوف آخر هو (صدر الدين الشيرازى) ، الذى يرى أن المصـــورة - ويسميها الخيال أيضا - هى « قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور ، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ، ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحـــواس وبنطاسيا ، وهى خزانتها وليست خزانة للحواس ، وان كانت مدركاتها محفوظة فيها » (٥١) ٠

وخلاصة القول ، ان المصورة عند الفارابى هى « خزانة تتجمع فيها الاحساسات التى نقلتها الحواس عن عالم المرئيات والأجسام ، حتى اذا زالت المحسوسات تبقى منها فى الذهن صور » (٥٢) ٠

فوظيفة المصورة اذن تجميعية لا ادراكية ، ومهمتها حفظ الصـــور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها ٠ ولذلك قال الشيخ الرئيس عن المصورة : « ليس لها حكم البتة ، بل حفظ » (٥٣) ! أما الادراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئى ، ولقوى أخرى بشكل كلى ، كما سيتضح ٠

٣ - الوهـــم :

وهو القوة التى تدرك صور المحسوسات بعد زوالها ، أو أنها تدرك الصور التى تجمعت فى القوة المصورة ، بمعنى ان لديها القدرة على أدراك الأشياء غير المحسوسة ، مثل ادراك الشاة لعداوة الذئب ٠

يقول الفارابى : القوة الوهمية « هى التى تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا (اشبحت) صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها ، اذا كانت الحاســـة لا تـدرك ذلك » (٥٤) ٠

---

(٥١) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٤ ٠

(٥٢) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ ، ايضا الياس فرح : الفارابى ، ص ٧٣ ٠

(٥٣) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ ٠

(٥٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وما بين القوسين اثبتناها من نشرة ديتريشى ، ص ٧٤ ٠

ولم يشر أرسطو الى القوة الوهمية ، ويعد الفارابى أول من أشار اليها من الفلأسفة المسلمين ، وتأثر به من جاء من بعده · فابن سينا يقول عنها انها « تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة فى الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه ، وان هذا الولد هو المعطوف عليه · ويشبه أن تكون هى أيضا المتصرفة فى المتخيلات تركيبا وتفصيلا » (٥٥) ·

كما ان ابن سينا يضع الوهم بعد المتخيلة والمفكرة ، بينما يضعها الفارابى قبلهما (٥٦) ·

والى نفس التعريف للوهمية يذهب الغزالى ، ويذكر أنها تمثل للحيوان ما يمثله العقل للانسان (٥٧) ·

ويلتزم الصدر الشيرازى بنفس المفاهيم السابقة دونما اضافة جديد (٥٨) ، مما يدل على الأثر الكبير الذى تركه الفارابى فى الفلسفة الاسلامية حتى عصور متأخرة ·

٤ ـ الحافظة :

كما أن المصورة تختزن ما يدركه الحس المشترك ، فان الحافظة تختزن ما يدركه الوهم (٥٩) · فهى خزانة للصور الوهمية ، كما المصورة خزانة للأدراكات الحسية ·

ويطلق ابن سينا على الحافظة اسم الذاكرة ، ووظيفتها عنده هى نفسها عند الفارابى · فهى « قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية » (٦٠) ·

والحافظة ، عند الغزالى ، هى خزانة المعانى ، أو هى عبارة عما يحفظ هذه المعانى التى ادركتها الوهمية (٦١) ·

وقد لاحظنا سابقا أن ادراك الصور هو للحس الظاهر والباطن ،

---

(٥٥) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·

(٥٦) نفس المصدر ، ص ٣٦ وانظر (فصوص الحكم) ، ص ١٢ ·

(٥٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، ص ٣٦١ ·

(٥٨) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٨ ·

(٥٩) الفارابى : فصوص ، ص ١٢ ، وانظر اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٦ ·

(٦٠) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٧ ·

(٦١) الغزالى : مقاصد ، ص ٣٥٦ ·

بينما ادراك المعـانى هو للحس الباطن فقط · وادراك الصـورة لابد أن يدركه الحس الظاهر أولا ثم يدركه الحس الباطن ، بينما المعنى هو الشيء الذى تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظـاهر أولا · لـذا كانت المصورة أقرب الى المحسوسات ، بينما الحافظة أقرب الى المجردات ·

٥ ـ المفكرة والمتخيلة :

تسيطر هذه القوة على ما اختزنته القوتان ، الحافظة والمصورة من معان وصور · فتقابل وتوازن بينها أو تجمع وتفرق ·

ويعرف الفارابى المفكرة بأنها « التى تتسلط على الودائع فى خزانتى المصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض · وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل ، فان استعملها الوهم سميت متخيلة » (٦٢) ·

ونستنتج من هذا التعريف عدة أمور هامة : الأمر الأول ، ان المفكرة تستمد مادتها من الصور والمعانى ، والثانى ان وظيفتها اما التركيب بين الصور أو تفريقها والفصل فيما بينهـا ، والثالث ، انهـا اذا استعملها الانسان ، أو عقله على وجه التحديد ، سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة ، والرابع أن الفـارابى يفصـل فصلا واضحا بينها وبين المصورة أو غيرها من قوى الحس الباطن ··

غير أن الفارابى يعرف المخيلة فى مكان آخر يفهم منه الدمج بينها وبين المصورة ، فيقول : « ثم يحدث فيه ـ أى الانسان ـ بعد ذلك أخرى يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشـاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة · فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبـات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة » (٦٣) ·

وواضح أن حفظ ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، هو فى الحقيقة وظيفة المصورة ، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض ، وفصلها عن بعضها البعض ، هـو وحده وظيفة المخيلة ··

---

(٦٢) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ·

(٦٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، ونفس التعريف يرد فى (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا د· محمد عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٩٥ ، ط ٣ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٠ ·

ورغم ان مصدرنا الأساسى لعرض قوى الحس الباطن عند الفارابى هو كتابه (فصوص الحكم) لأسباب قوية ذكرناها آنفا ، بينما يرد هذا النص فى (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ، فقد نجد حلا لهـذا الاشكال من واقع النظرية الأرسطية فى التخيل ٠

فقد لاحظ بعض الباحثين وهو يقارن بين وجهتى نظر كل من أرسطو وابن سينا فى التخيل « ان أرسطو يعرف التخيل من وجهة نظر مختلفة ومن ناحية خاصة ٠ فهو يهتم فى تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والاحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهى التفريق والجمع بين الصور والمعانى تمهيدا لعمليات التفكير والابتكار ، وهو ما يهتم ابن سينا بتوضيحه وتعريفه » (٦٤) ٠

وما أحرى هذه المقارنة أن تنطبق أيضا على الفارابى ، لأن تعريف ابن سينا للتخيل هو نفس تعريف المعلم الثانى دونما اضافة شىء جديد . حتى فى التوسع والشرح الذى اشتهر به الشيخ الرئيس ٠ حيث نجـــد الفارابى قد توسع أيضا فى شرح المخيلة فى أماكن أخرى من مؤلفاته ، وأوضح دورها ووظيفتها الهامة كما سنلاحظ ٠

أما رأى أرسطو فى التخيل ، فيقوم أولا على التفريق بين التخيل والاحساس ، وايضاح الاختلاف فيما بينهما ، لكى يخلص الى أن التخيل ليس هو الاحساس ، وذلك للأسباب التالية (٦٥) :

(أ) ان الاحساس اما قوة واما فعل ، مثال ذلك البصر والابصار ٠ على العكس قد توجد الصورة فى غيبتها كالصور التى تشاهدها اثنــاء النــوم ٠

(ب) الاحساس حاضر دائما ، وليس التخيل كذلك ٠

(جـ) من جهة أخرى ، اذا كان التخيل والاحساس شيئا واحـــدا بالفعل ، فيجب أن يكون التخيل موجودا فى جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال فى النمل والنحل ٠

ولكن بالرغم من هذه الفوارق بين التخيل والاحساس ، توجد علاقة بينهما ، حيث يعرف أرسطو التخيل بأنه « الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعـل ٠ ولما كان البصر هـو الحاسـة الرئيسية ، فقد اشتق التخيل (فنطاسيا) Phantasia اسمه من النور (فاوس) Phaos اذ بدون

---

(٦٤) د٠ محمد عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٩٦ ٠

(٦٥) انظر أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ و ، ص ١٠٤ ٠

النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات فان الحيوانات تفعل افعالا كثيرة بتاثيرها ، بعضها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هى البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال ، او الأمراض ، أو النوم ، كالحال فى الانسان » (٦٦) ٠

ولذا فقد يكون الفارابى فى دمجه بين المفكرة والمصـــورة الذى لاحظناه ، قد اراد تاكيد العلاقة بين الحس والتخيل كما فعل ارسطو ٠

والمخيلة عند الفارابى لها دور ابداعى ، فهى قادرة على ان تجمع وتركب أجزاء انواع مختلفة ، وتفرق أجزاء نوع واحد ، اى أن لها قدرة على التركيب والتحليل ٠ كما أن من خواصها الأساسية (المحاكاة) اى القدرة على محاكاة الصور الحسية المخزونة فى الحافظـة والمصـــورة ، فاحيـــانا تحـــاكى المعقـــولات » واحيـــانا تحـــاكى القـــوة الغاذية « واحيانا تحاكى القوة النزوعية ، وتحاكى ايضا ما يصادف البدن عليه من المزاج ٠ فانها متى صادفت مزاج البدن رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التى تحاكى الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها » (٦٧) ٠

والفارابى يعطى الدور الأكبر للمخيلة فى الأحلام والرؤى ٠ أما فى الأحلام ، فلأن هذه القوة ، اضافة الى الغاذية ، هى الوحيدة التى تبقى فاعلة أثناء النوم ، ولذلك كان تاثيرها واضحا فى بعض الأفعال التى يقوم بها النائم دون أن يشعر ، « فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل فى الحقيقة » (٦٨) ٠

وأما فى الرؤى ، فان الخيال اذا تسلط على جميع القوى الأخرى ، تحدث فيه قوة « تتصور فيها الصورة المتخيلة ، فتصير مشـاهدة ، كمـا يعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر او تمكن خوف ، فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا ، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن ، وقصر عنه يد الظاهر ، فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى ، فاخبر بالمغيب ، كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر ، فيرى الأحلام » (٦٩) ٠

وسنرى هذا الأمر بتفصيل اكبر عند عرضنا لنظرية النبوة عنـــد المعلم الثانى ٠

---

(٦٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس ، م ٣ ، ص ٧١ ـ ٧٢

(٦٧) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ـ ٨٩ ٠

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٦١ ٠

(٦٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ـ ١٥ ٠

(ج) الادراك الحسي :

لا شك أن التقسيم الذى أوردناه لقوى الحس الظاهر والباطن ، هو تقسيم اعتبارى ، ولا يعنى بأى حال من الأحوال ، أن النفس مجزأة ، وان كل جزء منعزل عن الجزء الآخر ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ • نعم ••• قد يكون هناك تمايز بين قوى النفس ، وتنـوع فى الوظائف ، ولكن ليس هناك انفصال أو انفصام بين تلك القوى • وقد لاحظنا هذا الأمر عندما تحدث الفارابى عن وحدة النفس رغم اختـلاف قواها ، وأشرنا الى أن النفس متعددة فى المظهر متحدة فى الجوهر (٧٠) •

وكما أن النفس فى حقيقتها واحدة ، فلابد أن يكون الفعل الصادر عنها واحدا أيضا • واذا طبقنا ذلك على المعرفة الحسية ، فسنجد الارتباط وثيقا بين نوعى الادراك الحسى الداخلى والخارجى ، وبين وظائف كل حاسة من الحواس التى شرحناها كلا على حدة • واذا كنا قد تكلمنا عن وظائف الحواس مجزأة عن بعضها البعض ، فلابد أن نتكلم عن عملية الحس ذاتها مجتمعة ، لأن للادراك الحسى آلية واحدة متماسكة ، لو اختل أى جزء من أجزائها لاختلت عملية الادراك كلها •

وقبل أن نبدأ فى عرضنا هذا لابد أن نشير الى أن علماء النفس المحدثين يميزون بين الاحساس والادراك الحسى • فالاحساس « هو مجرد التنبيه الذى يحدث من الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذى يحدث فى العين عن الضوء ، أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم • أما الادراك الحسى فهو ادراك الشىء الذى تؤثر كيفيته فى الحس ، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية » (٧١) •

واذا كان الاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية، فانه قد ينطبق على ما سمى بالحواس الظاهرة ، وهى الحواس الخمس المعروفة ، أما الادراك الحسى فينطبق على الحـواس الباطنة وأولها الحس المشترك ، لأن من طبيعة هذه الحواس أن لها ملكة الحكم والموازنة عن طريق الاستفادة من التجارب الماضية واستعادتها ، بالاضافة الى تأثرها بالكيفيات الحسية للشىء المراد ادراكه •

ولكننا ، حقيقة ، لا نستطيع الجزم بأن الفارابى أو غيره من الفلاسفة المسلمين كابن سينا ، بل وفلاسفة اليونان أيضـــا ، قد ميز بين الحس والادراك الحسى (٧٢) • فالفارابى يطلق لفظ الادراك احيانا ، ويعنى به

---

(٧٠) انظر الفصل الثالث ، ص ١٤١ ـ ١٤٣ ، من هذا البحث •

(٧١) د• محمد عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٥٧ •

(٧٢) نفس المصدر ، ١٥٩ ـ ١٦٠ •

الحس عموما دونما تمييز بين حس ظاهر وحس باطن ، أو ادراك داخلى وادراك خارجى ، فيقول : « الادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التى هى المشاعر ، والادراك الباطن من الحيوان الوهم » (٧٣) ، ولكنه فى مواضع أخرى يميز بين الاثنين فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشىء » (٧٤) ٠

ولذا فنحن نميل الى أن الفارابى يجعل عملية الادراك الحسى شاملة للحس المباشر أيضا دونما تمييز بين احساس وادراك حسى ، ولذا سوف نلخص المعالم الرئيسية للادراك الحسى بشقيه ، الداخلى والخارجى لا فى اطار وظائف متجزئة بل فى اطار مترابط يربط بين تلك القوى ووظائفها بعضها ببعض ٠

١ ـ الادراك الخارجى :

وهو يتعلق بما تقوم به الحواس الظاهرة ، وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، من أفعال ٠ ويمكن تلخيص عناصره الرئيسة فيما يلى :

(أ) يرى الفارابى ان الاحساس لن يتم « الا بآلة جسمانية ، فيها تتشبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة » (٧٥) بمعنى أن عملية الحس لا تتم الا عن طريق أدوات وأعضاء لتلك الحواس ، كالعين بالنسبة للبصر ، والاذن بالنسبة للسمع ، وهكذا ٠ ولكن هذا يخص الحس الظاهر ، والذى لابد أن تتبعه مرحلة ترتسم ـ أو تتشبح ـ فيها صور المحسوسات فى الحس المشترك وبقية القوى الباطنة الأخرى ٠

على أن هذه الآلات الجسمانية لا تدرك « المعانى المجردة أصلا ، بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشى الغريبة واللواحق المادية » (٧٦) ونحن نعلم أن الحس المباشر يدرك المحسوسات مصحوبة باللواحق المادية من كم وكيف وأين ووضع ٠٠٠ الخ ، ولا يمكن أن يدركها مجردة عن المادة ٠ « فالحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول ، والبعد وأمورا أخرى غريبة عن ذات اللون » (٧٧) ٠

---

(٧٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ٠
(٧٤) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ٠
(٧٥) فصوص ، ص ١٥ ٠
(٧٦) انظر شرح (فصوص الحكم) للفارابى ، مخطوط ، ورقة (٦٨) ٠
(٧٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٤٦ ٠

وحتى قوى الحس الباطن فان ادراكها للأشياء ليس مجردا بشكل تام ، وانما هو مصحوب أيضا باللواحق المادية ، كما لاحظنا فى الحس المشترك والتخيل على سبيل المثال ·

(ب) يؤيد المعنى السابق ما اشار اليه الفارابى ، وذكرناه آنفا ، من أن « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس · فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك · ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم · والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، فلا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علائق المادة » (٧٨) ·

أى أن الحس لا يدرك المعانى المجردة ، وانما يدركها ممزوجة بالمادة أو بلواحق المادة · مثلا يدرك الحس زيدا ، لا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كانسان له زيادة أحوال من كم وكيف ··· الخ · فهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا ·

وقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا فى تحقيق هذا الموضوع نفس مذهب الفارابى ، واستعمل نفس الأمثلة ، واشار الى أن « الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق — يقصد الكم والكيف والأين وغيرها — ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة » (٧٩) ·

(جـ) يصاحب الاحساس عادة شعور باللذة أو الألم · فاذا تكيف الحس بكيفية ملائمة شعر باللذة ، واذا تكيف بكيفية منافية ، أو منافرة ، شعر بالألم · وقد عالج الفارابى هذه القضية فقال : « كل ادراك فاما أن يكون للملائم أو لغير ملائم بل منافر ، واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر » (٨٠) ·

(د) أن الادراك الحسى عملية تقوم بها النفس من خـلال قواهـا المختلفة ، ظاهرة وباطنة ، ولا تقتصر على الحس وحده · وهو يعطى على ذلك دليلا قويا فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسـة الا الاحساس بالشىء ، وليس للمحسوس الا الانفعال · والدليل على ذلك أن

---

(٧٨) فصوص ، ص ١٢ ·

(٧٩) ابن سينا : النفس ، م ١، ف ٢ ، ص ٥١ ؛

(٨٠) فصوص ، ص ٧ ، وانظر الغزالى : مقاصد ، ص. ٢٤٣. — ٢٤٤

الحاسة قد تنفعل عن المحسوس فتكون النفس لاهية ، فيكون الشيء غير محسوس ولا يدرك » (٨١) ·

وهكذا فان الفارابى يميز بين ثلاثة مفاهيم تعبر عن ثلاثة مستويات فى المعرفة الحسية ، وهى : المحسوس ، والحاسة ، والنفس المدركة · ولا نعتقد أن الفارابى يخرج الحاسة هنا من دائرة قوى النفس والا ناقض نفسه ، لأن الحاسة هى احدى قوى النفس المعتمدة عنده كما لاحظنا ، وبالتالى لابد أن تكون مشتركة فى عملية الادراك ، ولكنه قد يعنى أن الاحساس لوحده لا يفيد ادراكا ما لم تشترك فيه النفس بجميع قواها ، وقد يعنى بالنفس هنا ، النفس الناطقة وهى العقل ، وان لم يقم على ذلك دليـل ·

وعلى أية حال فان الدليل الذى يعطيه الفارابى فى هذا الخصوص دليل هام جدا ، لأن النفس فعلا اذا كانت مشغولة بشيء ، فقد لا تنتبه للمؤثرات الحسية ، كأن يكون الانسان مشـــغولا بالكتابة فانه لا ينتبه لصوت الموسيقى المنبعث جنبه ، رغم أن الأذن تتأثر ، والسمع يستلم الموجات الخاصة بذلك الصوت ·

٢ ـ الادراك الداخلى :

وهو مجموعة الوظائف التى تقوم بها قـوى الحس الباطن ، وهى الحس المشترك ، والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة والمفكرة ، والتى يمكن تركيزها فى النقاط التالية :

(أ) الحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعـانى المجـردة بـل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الأخرى ، ولكنه يختلف عن الحس الظاهر فى أنه يحفظ تلك المعانى بعد زوال المحسوس · وهذا الحفظ له أهمية قصوى فى المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور حسية جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم · كأن يرى الانسان الشيء الأبيض ويقول : هذا حلو ، ويعنى به السكر ، فان ذلك تم بناء على تجربة ماضية ، ولعل هذا فى المخيلة أكثر وضوحا وأهمية ·

(ب) ان الصور التى يدركها الحس المشترك تحفظ فى القوة المصورة بعد أن تزول المحسوسات (المرئيات والأجسام وغيرها) عن ملامســة الحواس بشكل مباشر · أما القوة التى تدرك هذه الصور التى تجمعت

---

(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ·

فى المصورة فهى الوهم ٠ والوهم هو القوة التى تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبحت صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها ٠ والقوة التى تحفظ ما يدركه الوهم هى الحافظة ، أما القوة التى تشرف على ما تختزنه الحافظة والمصورة من الصور ، فتركبها وتحللها ، هى المفكرة ، وقد تكون المتخيلة ٠

(د) اذا كانت وظيفة المتخيلة هى الجمع والتفريق بين صور حسية مخزونة فى قوى الحس الأخرى ، فان جهدها الابداعى والابتكارى يتركز فى هذه الناحية ، وهو ما نلاحظه عند ابن سينا أيضا ، والذى يرجع الابتكار عنده فى الأغلب الى نشاط التخيل فى عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعانى المدركة بالحس ٠

(هـ) تنشط المتخيلة حينما تنشغل قوى النفس الأخرى ، حيث تنفرد المتخيلة بنفسها ، وتقوم بعملية التركيب والتحليل والمحاكاة ٠ وفى هذا الصدد يقول الفارابى : « فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها ، الأول بأن لا تفعل أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوى المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بأن تركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ٠ ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعل ثالث : وهو المحاكاة ٠ فانها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها » (٨٢) ٠

(و) والمخيلة فى نظرية الفارابى متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الارادية ، حيث تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى هدف معين ، وتغذى الرغبة والشوق بما يدفعهما الى السير فى الطريق حتى النهاية ، هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس ٠ مثلا « اذا صادفت (المخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لأفعال ما بالجملة ،

---

(٨٢) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ، وانظر الفارابى : جوامع الشعر ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الشعر) لابن رشد ، ص ١٥٣ ــ ١٥٤ ، تحقيق وتعليق : د٠ محمد سليم سالم ٠ القاهرة ، ١٣٩١ هـ ــ ١٩٧١ م ٠

حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التى شأنها أن تكون عن تلك الملكة التى توجد فى القوة النزوعية معدة ، فى ذلك الوقت لقبولها » (٨٣) ٠

(ز) قد يكون العقل الفعال مصدرا للصور التى يفيضها على المخيلة فى اليقظة أو فى النوم ، فتكون الرؤيا أو النبوة ٠ وفى هذا يقول الفارابى: « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقـــوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وما يعطيهـا من المعقولات التى تقبلها بأن يأخـــذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية ٠ وهذه كلها قد تكون فى النوم ، وقد تكون فى اليقظة ٠ الا أن التى تكون فى اليقظة قليلة وفى الأقل من الناس ، فأما التى فى النوم فأكثرها الجزئيـــات ، وأما المعقـولات فقليلة » (٨٤) ٠

على اننا سنفرد عنوانا خاصا لنظرية النبوة عند الفارابى ، ودور القوة المتخيلة فى هذه النظرية ٠

(د) دور الحس فى نظرية المعرفة :

تكلمنا فيما مضى عن الحس والحواس بشكل أقرب ما يكون الى علم النفس ، وهى مرحلة ضرورية لتحديد مفهوم المعرفة عند الفارابى ، لما بين علم النفس والمعرفة من روابط وثيقة عنـده ٠ ولكننا الآن سـوف نشرح مكانة الحس فى نظرية المعرفة الفـارابية من زاوية فلسفية بحتة قـدر الامكان ٠ فهنا لا يكون الحديث عن قوى النفس أو آليتها ودورها فى الادراك الحسى ، وانما يتركز حديثنا على الادراك الحسى ذاته فى نظرية المعرفة ، وعلى الحواس كأحد المصادر الرئيسية للمعرفة ، وعلى العلاقة بين الذات المدركة والموضـوع المدرك ، هل هى عـلاقة تطابق ومماثلة أم علاقة اختلاف ومفارقة ؟ وما هى العلاقة بين الحس والعقل ، وكيف يتم الانتقال من المحسوس الى المعقول ، أو من الجزئى الى الكلى ؟ وغير ذلك من الموضوعات التى تشكل صلب مباحث الفلاسفة منذ القدم وحتى اليوم ٠

ولكن ما هى طبيعة المعرفة ، وكيف تتم ؟ هل نكتفى بالحـواس فتكون المعرفة نسبية ، والحقيقة مستحيلة ، كمـا هو الحـــال عنـد السفسطائيين ؟ أم هل تكون المعرفة تذكرا لتلك المعانى الكلية الموجودة فى عالم المثل ، كما هو الحال عند افلاطون ؟ أم هل تكون المعرفة بالانتقال

---

(٨٣) المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ ، وانظر د٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٧٣ ٠

(٨٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٢ ، قارن ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٥٦ ٠

مما هو حسى الى ما هو عقلى عن طريق تجريد المعانى الكلية من الجزئيات المحسوسة بواسطة التجربة ، كما هو الحال عند أرسطو ؟

تلك ثلاثة مناهج شكلت أهم مواقف الفلاسفة من مشكلة المعرفة قديما ، وبقيت بقوة حتى العصر الحديث ، وان اتخذت شكلا واطارا جديدا عند هذا الفيلسوف أو ذاك • فما هو موقف الفارابى بينها ؟ للاجابة على كل ذلك سينصب حديثنا على الموضوعات التالية :

١ ـ مصدر المعرفة :

يميز الفارابى ابتداء بين ما هو حسى وما هو عقلى ، كما يميز بين طبيعة كل منهما ، فيقول : « ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس » (٨٥) •

بعد هذا التمييز القاطع بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية فى هذا العالم ، يؤكد الفارابى بما لا يقبل الشك ، على أن الحواس هى المصدر الأول للمعرفة ، فيقول : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٨٦) •

فهو هنا فيلسوف واقعى تجريبى ، يؤمن بأن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التى تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة •

ويؤكد الفارابى هذا المعنى فى موضع آخر فيقول : « النفس تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، اذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (٨٧) •

ولكن على الرغم من هذا الموقف الحسى ، يؤمن الفارابى بوجود أفكار فطرية عند الانسان تحصل دونما حاجة الى الحواس كما سنرى •

٢ ـ العلاقة بين المدرك والمدرك :

هناك علاقة ما بين تصوراتنا للأشياء وبين ما هى عليه فى الواقع • فهل تكون الصور التى ندركها مماثلة لتلك الأشياء ومطابقة لها

---

(٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٥ •

(٨٦) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ •

(٨٧) نفس المصدر ، ص ٣ •

بشكل تام ، أم انها مخالفة بعض الشيء ؟ هذا ما سنحاول ايضاحه الآن على ضوء أقوال الفارابى ·

وللحقيقة فان للمعلم الثانى رأيين فى هذه القضية : الأول يقول بعلاقة تطابق بين المدرك والمدرك ، والثانى يقول بعكس الرأى الأول ·

ففى (فصوص الحكم) يقر الفارابى بوجود علاقة تطابق ومماثلة بين المدرك والمدرك ، هى أشبه ما تكون بالعلاقة بين الخاتم والشمع · يتصل المدرك بالعالم الخارجى المحسوس ، فيتزود بالصور التى ينتزعها العقل فتتكون المعرفة ·

يقول الفارابى : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم ، حتى اذا طابقه وعانقه معانقة ضامة ، رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة · كذلك المدرك يكون أجنبيا عن (الصــورة) فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ، كالحس يأخذ من المحسوس صــورة يستودعهـــا الذكـــر · فيتمثل فى الذكـــر وان غاب عن المحسوس » (٨٨) ·

وهذا ضرب من الواقعية الساذجة التى تطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة كما هو فى الواقع ، وهو أمر لا شك أن أبا نصر تأثر فيه بالمعلم الأول ، الذى قال فى كتاب (النفس) : « يجب أن نفهــم أن الحاسة بوجه عام فى كل احساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب · فهو يقبل طابع الذهب أو البرونز ، لا من حيث انهما ذهب أو برونز · والأمر كذلك فى الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت ، لا من حيث ان كلا من هذه الأشياء يقال عنها انها أشياء جزئية ، بل من حيث انها صفة معينة ، ومن حيث صورتها » (٨٩) ·

على أن أرسطو قد أوضح هنا أشياء بدت غامضة بعض الشيء فى قول الفارابى الذى ذكرناه · منها أن الحاسة تقبل الصور مجردة عن المادة ، كما يقبل الشمع (طابع) الخاتم دون الحديد أو الذهب ، ومنها أن الحواس لا تتأثر بالمحسوسات من حيث جزئياتها وما فيها من لــون أو صــوت أو طعـــم ، بـــل من حيث كيفيــاتها أو صــفاتها ، ومن حيث صــورها الحسية · وقد يعذر الفارابى انه أوضح هذه الأمــور فى مواطن

---

(٨٨) الفارابى : فصوص ، ص ١٠ ــ ١١ · (الصورة) هكذا فى النص ولعلها (الشيء) · · ·

(٨٩) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ ·

أخرى سبق ذكرها ، فاعتبر أن لا حاجة الى هذا الايضاح ثانية فى هذا الموضع · غير أن مواضيع بهذه الدقة والخطورة تحتاج الى ايضاح وتعمق مستمر ، ولا تكفى الاشارة هنا أو هناك ·

ذلك هو الرأى الأول للفارابى فى العلاقة بين المدرك والمدرك ، والتى يراها علاقة تطابق ومماثلة ، أما الرأى الثانى فيخفف فيه الفارابى من تلك النزعة الواقعية المتطرفة التى تطابق بين الأشياء كما هى فى العالم الخارجى وبين صورها فى العقل الانسانى ، فيذهب الى أن تصوراتنا عن الأشياء ليست بالضرورة هى الأشياء نفسها ·

يقول المعلم الثانى : « التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى (خارجة) النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ، اذ العقل الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو اذن الطف الصور » (٩٠) ·

ويؤكد الفارابى هذا الرأى فى مكان آخر ، حيث يميز بين الأشياء المحسوسة والأشياء المعلومة ، ويوضح عدم تطابق الحقائق العقلية مع موضوعاتها الخارجية ، لأن العقل قد يدرك أشياء ليس لها وجود عينى مشخص فى الخارج كالخط الذى يتوهم طرفا للجسم ·

يقول أبو نصر : « الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات ، ومن المعلوم أن المثال غير الممثل ، فان الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج ، ولكن ذلك شىء يعقله العقل » (٩١) ·

ولعل السياق الفكرى لفيلسوفنا يؤكد ميله الى الرأى الثانى الذى لا يطابق بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وهذا ما سوف يتضح حينما نتكلم عن مراحل الادراك ·

لذلك فان الاقتصار على الرأى الأول لتفسير العلاقة بين الذات

---

(٩٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ · و (خارجة) فى النص ·

(٩١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

ويذهب أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ ـ ٣٣٠ هـ) الى رأى مغاير لرأى الفارابى فى الأشياء المحسوسة والمعلومة ، فهو يرى : « ان الاحساس بالشىء علم به ! فالابصار علم بالمبصرات ، والسماع علم بالمسموعات ، وهكذا البواقى · ورده الكثيرون بأنا نجد فرقا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ···· الخ » انظر (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازانى ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، دار الطباعة العامرة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ ·

والموضوع ، كما فعل بعض الباحثين حينما قال : « ان جوهر الادراك الحسى قائم بمماثلة بين المدرك والمدرك المحسوس · فكما أن الشمع يبقى غريبا عن الخاتم ، الى أن ينغمس هذا فيه فينتزع صورته ، ويصير مشابها له ، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات الى أن تنطبع فيها صورها ، فتشابهها وتماثلها ، ويحصل الادراك » (٩٢) ······ اقول : ان هذا يمثل جزءا من الحقيقة ، ويقتصر على رأى للفارابى ويترك الآراء الأخرى ·

٣ ـ مراحل الادراك :

يرتب الفارابى مراحل الادراك تبعا لحصول صورها فى الأشياء · وبالتالى فهى تتكون من ثلاث مراحل (٩٣) :

١ ـ حصول الصورة فى الحس ·

٢ ـ حصول الصورة فى العقل ·

٣ ـ حصول الصورة فى الجسم (الانفعال) ·

ففيما يخص المرحلة الأولى ، وهى حصول الصورة فى الحس ، « فهو أن لا تحصل صورة الشيء فى الحس الا بانفعال من الحس بهـا ، لكن بتصورها بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال » (٩٤) ·

أى أن هذه المرحلة تتلخص فى انفعال الحس بالمؤثرات الحسية ، فتحصل صورة الشيء ، لكن دونما تجريد عن المادة وكيفياتها ومشخصاتها من كم وكيف وأين ووضع ، بل ملابسة كاملة لكل تلك الشخصيات ·

أما المرحلة الثانية فتقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات ، وهذا هو شأن العقل الذى يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة ، حيث يقول الفارابى : « وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له » (٩٥) ·

---

(٩٢) انظر الياس فرح : الفارابى ، ص ٧٣ ·

(٩٣) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ · من كتاب (المجموع) للمعلم الثانى ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧ ·

(٩٤) نفسه ، ص ١٠٥ ·

(٩٥) الفارابى : المسائل ، ص ١٠٦ ·

ويؤكد هذا النص أيضا موقف الفارابى السابق من عدم التطابق بين المدرك والمدرك ، لأن الصورة لا تحصل فى العقل ، كما هى عليه فى العالم الخارجى ، بل بحالة أخرى مغايرة ٠

بعد ذلك ينتقل الفارابى الى المرحلة الثالثة وهى حصول الصورة فى الجسم ، فيرى ان « حصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال ، وهو أن تحصل صورة الشىء فى شىء آخر خارج عنه بقبول منه لها ، مثل الحديد الذى يدنى منه النار ، (فتحصل) فيه صورة النار وهى الحرارة ، وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ٠ ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذى كان يصدر » (٩٦) ٠

والجسم المنفعل هو المتأثر عن غيره ، أو المتغير والمتحرك ، لأنه لا فرق بين قولنا (ينفعل) وبين قولنا (يتغير) و (يتحرك) (٩٧) ٠ والانفعال اما أن يكون مصير الجوهر من شىء الى شىء ، وتغيره من أمر الى أمر ، مادام هناك اتصال فى هذا التغير ، « وقد يكون ذلك من كيفية الى كيفية مثل مصير الجسم من السواد الى البياض وهو التبيض ، ومصيره من البرودة الى الحرارة ، وهو التسخن » (٩٨) ٠

وعلى هذا الأساس فان حصول الصورة فى الجسم يكون بالتأثير المباشر ، حينما (ينفعل) الجسم بالمؤثر الخارجى ويقبل الصورة باستعداد تام لها ، ويصدر عنه حينئذ ما كان يصدر عن صاحب الصورة ، أو شبيه بذلك الذى كان يصدر ٠ وهو يضرب مثالا لذلك بالحديد الذى يقرب من النار فتحصل فيه صورة النار وهى الحرارة ٠

فمرحلة حصول الصورة فى الجسم هى عملية انفعالية بحتة ليس للجسم فيها حيلة من تقبل الصور الحسية وحملها ٠ وهى فى النطاق الحيوانى والانسانى لاحقة لحصول الصورة فى الحس والعقل ، لأن ما يحصل فى الجسم انعكاس لهما ٠

وينبه الفارابى أخيرا الى أن الصور لا تحصل فى العقل بمجرد تأثر الحس بالمحسوسات ، بل هنالك عدة وسائط هى قوى النفس من

---

(٩٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ، وما بين القوسين فى نسختنا (يحصل) ، والذى أثبتناه أصوب ٠

(٩٧) انظر الفارابى : كتاب قاطيغورياس أو المقولات ، ص ١٦١ ، أيضا العلامة الحلى : كشف المراد فى شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسى ، ص ٩٠٤ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٩ ٠

(٩٨) الفارابى : كتاب قاطيغورياس ٠

جواس خارجية أو داخلية سبق ذكرها ، حيث تمر فيها صور الأشياء أو تختزن ثم يحصلها العقل ٠

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ٠ ان بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٩٩) ٠

ثانيا ـ المعرفة العقلية (نظرية العقل) :

لا تقتصر المعرفة على الحواس وحدها والا كانت معرفة قاصرة ، ولذا كان لابد للفارابى أن ينتقل ، ضمن جدله الصاعد ، الى مرحلة أعلى ، وهى المعرفة العقلية ٠ وقد لاحظنا أن مصدر المعرفة الحسية هو المحسوسات على اختلافها ، حيث تنطبع صور تلك المحسوسات فى الحواس فتحصل المعرفة ، فاذا لم يكن طعام فلا ندرك الطعم ، واذا لم تكن شمس فلا ندرك الألوان ، واذا لم تكن موجات فى الهواء فلا ندرك الأصوات ، وهكذا ٠

فما هو مصدر المعرفة العقلية اذن ؟ أهو الحس حيث تنتزع الماهيات المعقولة من مشخصاتها فى عالم الحس ؟ أم هى المبادىء الفطرية الموجودة فى النفس والتى يدركها الانسان دونما حاجة الى الحواس ؟ أم هى الصور التى يستمدها العقل الانسانى المستفاد من العقل الفعال بضرب من الفيض والاشراق ؟

هذه التساؤلات الهامة ، وأخرى غيرها تدور حول العلاقة بين العاقل والمعقول ، وبين الحس والعقل ، وغير ذلك من الموضوعات يناقشها الفارابى فى نظرية العقل التى كان لها تأثير كبير فى الفلسفة الاسلامية ، وفلسفة العصر الوسيط ٠

(أ) تحديد معانى العقل :

بالرغم من أن أبا اسحق الكندى قد سبق الفارابى الى كتابة (رسالة فى العقل) ، فان هذه الرسالة قد اقتصرت على مفهوم واحد من ستة مفاهيم أو معان للعقل أوردها الفارابى فى رسالته ، وناقشها

(٩٩) الفارابى : المسائل ، ص ٢٠٦ ٠

مناقشة نقدية مستفيضة ، خاصة حينما تعرض لمعانى العقل عند الجمهور وعند المتكلمين ، وهو ما نفتقده فى رسالة الكندى (١٠٠) ٠

وعلى هذا الأساس قام الفارابى بعملية تحليل لمعانى العقل ، المختلفة عند عامة الناس وعند المتكلمين والفلاسفة ، وخاصة أرسطو وبعض الشراح دون أن يشير اليهم ، فوجد أن « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول : الشيء الذى يقول به الجمهور فى الانسان أنه عاقل ، والثانى : العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل ، والثالث : العقل الذى يذكره (أرسطو) فى كتاب (البرهان) ، والرابع : العقل الذى يذكره فى (المقالة السادسة) من كتاب (الأخلاق) ، والخامس : العقل الذى يذكره فى كتاب (النفس) ، والسادس : العقل الذى يذكره فى كتاب (ما بعد الطبيعة) » (١٠١) ٠

وسوف نستعرض الآن هذه المعانى كلا على حدة ، مع مقارنتها واستقصاء أصولها ، ما أمكن ، عند أرسطو والشراح ، وبالأخص الاسكندر الافروديسى ٠ وسنجد فى عرض الفارابى لهذه المعانى تلخيصا وافيا لنظرية العقل عنده ٠

١ ـ العقل عند الجمهور :

يحدد الفارابى معنى العقل عند الجمهور ـ ويعنى بهم عامة الناس ـ تحديدا دقيقا ، ينم عن خبرة ودراية ، وسبر لأغوار الناس ، وما استقروا عليه من آراء ومفاهيم ٠ فهو يرى أن معنى العقل عند هؤلاء مرتبط بالقيم الدينية والفضائل ، ولذلك لم يسموا الشرير عاقلا ٠

فالناس يرون « أن العاقل محتاج الى دين ، والدين عندهم هو الذى يظنون أنه الفضيلة ٠ وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشباه هذه الأسماء » (١٠٢) ٠

---

(١٠٠) انظر الكندى : رسالة فى العقل ، ص ١ ، تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، ضمن (رسائل فلسفية) ، ط ٢ ، دار الأندلس بيروت ، ١٩٨٠ ٠

(١٠١) الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ص ٣٩ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

(١٠٢) الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ص ٣٩ ٠

وهكذا فان مفهوم العقل عند الجمهور مرتبط بتصور اخلاقي وقيمي ، يكون فيه العقل فارقاً بين الخير والشر ، والحسن والقبيح . ولذا عز عليهم أن يكون الشرير عاقلا !

ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في هذه النقطة ، لوجدنا الأخير يحدد ثلاثة معان لمفهوم العقل عند الجمهور ، فيقول : « العقل اسم مشترك لمعان عدة . فيقال : عقل لصحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال : عقل لما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ، ويقال : عقل لمعنى آخر ، وحده أنه هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره . فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل » (١٠٣) .

والحقيقة ان الحد الأول للعقل عند الجمهور والذي ذكره ابن سينا ، هو فقط ما يتفق مع المعنى الذي أورده الفارابي ، أما الأنواع الباقية فتدخل في مجال آخر سنلاحظه ، وهو مجال العقل العملي ، أي أن ابن سينا وسع معنى العقل عند الجمهور ليشمل ثلاثة معان أو حدود ، بينما قصره الفارابي على معنى واحد ، وهو المعنى المرتبط بالمعيار الخلقي . أما المعاني الأخر فسيناقشها في مكان آخر . ويجب أن نشير الى أن الفارابي كان أكثر وضوحا من ابن سينا في استقصاء وربط تصور الجمهور للعقل بالأبعاد الخلقية .

٢ ـ العقل عند المتكلمين :

ويقوم أساسا على دلالة المشهور أو فكرة الاجماع التي عرفت بها المتكلمون الذين يرون أن « العقل مناط التكليف اجماعا » (١٠٤) .

أما الفارابي فيحدد تصور العقل عند المتكلمين فيقول : « أما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل ، أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع ، فان بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل . وانت تتبين ذلك متى استقريت شيئا

---

(١٠٣) ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ، القاهرة ، ١٩٠٨ .

(١٠٤) الايجي : المواقف في علم الكلام ، ص ١٤٦ ، عالم الكتب ، بيروت . أيضا د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ، ص ١١٩ .

مما يتخاطبون به أو مما يكتبونه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة » (١٠٥) .

والفارابى يتهم المتكلمين بالتناقض ، لأنهم يقولون بشىء ويعملون بشىء آخر . ذلك أن « المتكلمين يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره (أرسطوطاليس) فى كتاب (البرهان) ، ونحو هذا يؤمون ، ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مأخوذة من بادئ الرأى المشترك ، فلذلك صاروا يؤمون شيئا ويستعملون غيره » (١٠٦) .

وتلك حقيقة ، فاننا لو استعرضنا كتب المتكلمين لوجدناهم يعرفون العقل تعريفا قريبا مما ذكره أرسطو فى كتاب (البرهان) ، وهو القوة التى تحصل للانسان بالفطرة والطبع . فيذكر فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ) : « ان العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . والنائم لم يزل فى عقله وان لم يكن عاقلا » (١٠٧) .

ولكننا من جهة أخرى نجد أن منهجهم الحقيقى فى تحديد معنى العقل غير ما يذكره الفخر الرازى وبقية المتكلمين ، لأنهم يعنون به دلالة المشهور أو فكرة الاجماع ، أو بادى الرأى المشترك عند الجميع ، ومن هنا كان منشأ التناقض عندهم كما ذكر الفارابى .

٣ ــ العقل الفطرى :

وهو العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب (البرهان) ، ويعنى به « قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس ، يحصل لها بالمعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً . واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها ، وتلك المقدمات هى مبادىء العلوم » (١٠٨) .

---

(١٠٥) الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ص ٤٠ ، ويؤكد الفارابى ذلك فى مكان آخر فيقول : « أما ما يعنيه الجدليون فى قولهم : ان هذا يوجبه العقل أو ينفيه العقل ، فانهم يعنون به المشهور فى بادى الرأى عند الجميع ، ... الخ » . انظر (فصول المدنى) للفارابى ، ص ١٥٨ .

(١٠٦) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ .

(١٠٧) انظر الايجى : المواقف ، ص ١٤٦ ، أيضا سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، وانظر (شرح التجريد) للحلى ، ص ٢٥١ .

٤ ـ العقل الناشيء عن التجربة :

وهو العقل الذى يتأتى من كثرة التجارب ، وطول السنين ، وتقدم العمر بالانسان ، بحيث تصبح لديه القدرة على استنباط الآراء الصحيحة وقبولها منه دونما حاجة للبرهنة عليها ٠

يقول الفارابى عن هـذا العقل انه « جزء النفس الذى يحصـل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول تجربة شيء شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب ٠٠٠ وهذا العقل يتزيد مع الانسان طول عمره ، فيتمكن فيه تلك القضايا ، وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل ٠ ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه ـ أرسطو ـ عقلا ، تفاضلا متفاوتا ٠ ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ، ومعنى ذى الرأى هو الذى أشار بشيء قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهان ٠ ولذلك قلما يصير الانسـان بهذه الصفة الا اذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضـايا » (١٠٩) ٠

وقد أشار ابن سينا الى هذا العقل القائم على التجربة فى النص الذى ذكرناه قبل قليل ، وقال انه يطلق « على ما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية ٠ فيكون حده انه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض » ، واعتبره أحد المعانى التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل (١١٠) ٠

٥ ـ العقل النظرى :

أو العقـل (العلمى) ، كمـا دعـاه الفـارابى فى (عيـون المسائل) (١١١) وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرا عقليا

---

(١٠٨) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٤٠ ـ ٤١ ، وقارن : منطق أرسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، ف ١٩ ، ٩٩ ب ٢٥ ـ ٣٥ ، ١٠٠ أ ٥ ، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤ ٠ تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ ٠

(١٠٩) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤١ ـ ٤٢ ٠

(١١٠) انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ٠

(١١١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ ٠

بالفعل . وهو ينقسم الى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد (١١٢) ، غير أن الفارابى لا يتقيد بهذه التسميات ، فهو قد يسمى الذى بالقوة العقل الهيولانى ، ويسمى الذى بالفعل العقل بالملكة (١١٣) .

والفارابى ينسب الى أرسطو تقسيما رباعيا للعقل : بالقوة ، وبالفعل ، ومستفاد ، وعقل فعال . ويزعم ان هذا التقسيم قد ذكره أرسطو فى كتاب (النفس) (١١٤) ! ولكن هذا التقسيم ، حقيقة ، غير موجود فى كتاب (النفس) ، سواء فى ترجمته الحديثة ، او ترجمته العربية القديمة ، وان ارسطو لم يشر الا الى عقلين هما : العقل المنفعل ، والعقل الفعال (١١٥) .

وقد يرجع هذا التقسيم الى الاسكندر الافروديسى ، وهو من أبرز شراح أرسطو ، ووصفه ابن سينا بأنه (فاضل المتأخرين) (١١٦) كما عرف له العرب رسالة هامة فى (العقل والمعقول) ، ولكن تقسيم الاسكندر للعقل ثلاثى : العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال (١١٧) . وهناك من يرى أن تقسيمه رباعى ، باضافة العقل المستفاد ، غير أنه من الثابت أن العقل المستفاد عند الاسكندر ليس عقلا مميزا ، وانما هو مجرد حالة اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال (١١٨) ، ولذا فان تقسيمه يبقى ثلاثيا ، وبالتالى فان من المرجح أن يكون الفارابى قد نهج نهج الكندى فى تقسيمه الرباعى للعقل . فالعقل عند الكندى أربعة أنواع : « الأول : العقل الذى بالفعل أبدا ، والثانى : العقل الذى بالقوة ، وهو للنفس ، والثالث : العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل ، والرابع : العقل الذى نسميه البيانى » (١١٩) .

---

(١١٢) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ .

(١١٣) انظر عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(١١٤) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ .

(١١٥) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ط ، ص ١٨٠ ، أيضا (ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ و ، ص ١١٣) ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس (المقالة الثالثة ، ف ٤ ، ٤٢٩ أ ، ص ٧٢) أيضا (ف ٥ ، ٤٣٠ أ) .

(١١٦) انظر فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد أفرام البستانى ، ج ٩ ، ص ٤٨٣ .

(١١٧) انظر مقدمه الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتاب (النفس) ترجمة : اسحق ابن حنين ، ص ٧ .

(١١٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ .

(١١٩) الكندى : رسالة فى العقل ، ص ١ ــ ٢ ، و (البيانى) هو ما يقترحه د. عبد الرحمن بدوى . بينما يقترح د. عبد الهادى أبو ريده تسميته (بالثانى) . انظر له (رسائل الكندى الفلسفية ، ج ١ ، ص ٣٦٥) .

وسوف نعرض الآن أقسام العقل النظرى كما حددها الفارابى وشرحها فى رسالته الهامة (مقالة فى معانى العقل) وغيرها من مؤلفاته ٠

(أ) العقل بالقوة (أو العقل الهيولانى) :

ويعرفه الفارابى بأنه « نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها » (١٢٠) ٠

وهذا العقل اذن هو مجرد استعداد أو قابلية لأن ينتزع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وذلك باحتكاكه بالحواس التى تزوده بالمعرفة والصور عن طريق العالم الخارجى ٠ فقابليته تشبه قابلية الهيولى للتشكل بأى صورة ، ولعل هذا ما دعا الفارابى الى تسميته بالعقل الهيولانى ، « فهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ، وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة » (١٢١) ٠

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترتسم عليها صور المعقولات ، أو أنه ، كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية والمهيأة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا ٠ وهنا يختلف العقل الهيولانى عن المادة الجسمية ، فان هذه لا تقبل من الصور الا جزئياتها أو سطوحها دون أعماقها ، كما يقول الفارابى ، بينما العقل بالقوة يصير هو الصور ذاتها ، كما لو توهمنا شكلا لشمعة ما ، وان هذا الشكل يحتويها كلها طولا وعرضا وعمقا ٠

يقول المعلم الثانى : « وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصور ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن

---

(١٢٠) الفارابى : معانى العقل : ص ٤٢ ٠

(١٢١) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٩ ٠

صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، والصور التى فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التى تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص فيهـا تلك الخلقة وتشيع ، وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها ۰ فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة » (١٢٢) ۰

ويرى بعض الباحثين : « ان صور الجزئيات اذا استقرت فى العقل الهيولانى غدت جزءا لا يتجزأ منه ، وأصبحت فيه صـورا مفارقة للمادة المحسوسة ۰ ولذلك اعتبره أبو نصر منفصلا عن المادة الجسمانية ، ولكنه لم يعلل كيفية اتصـاله بالحـواس ، وأخـذه عنها مدركاتها المحسوسة مباشرة ، فجاء كلامه عليه ، من هذه الناحية ، كـلام الحائر المتردد ، اذ كيف يتاح لهذا العقـل أن يستخلص صـور الجزئيات ، دون أن يكون متصلا بها بوجه من الوجوه » (١٢٣) ۰

ولا نعتقد أن هذا النقد يستند الى أساس ، ذلك أن العقل الهيولانى ، فيما يبدو من كلام الفارابى ، ليس مفارقا تماما للمادة الجسـمانية ، وانما يحمل (امكانا) أو (استعدادا) للمفارقة لا أكثر ۰ أما كيفية اتصاله بالحواس وهو مفارق لها ، وكيفية استخلاصه لصور الجزئيات دون أن يكون متصلا بها ، فان الفارابى قد أوضـح فى مكان آخـر ، سبق وأشرنا اليه ، أن الصلة ليست منعدمة بين العقل الهيولانى وبين الحواس ، ولكنها ليست صلة مباشرة وانما تتم بشكل غير مباشر ، وعبر وسائط عديدة من الحواس الظاهرة والباطنـة ، تبدأ بالحس المبـاشر الخارجى ، ثم الحس المشـترك ، فالتخيل ، فقـوة التمييز ، وحتى العقـل ۰

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ۰ ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قـوة التمييز ، ليعمل التمييز تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (١٢٤)

---

(١٢٢) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ ۰

(١٢٣) اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ ۰

(١٢٤) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ ۰

فالصلة موجودة اذن بين العقل الهيولانى وبين الحواس ، ولكنها صلة غير مباشرة · ولذا فلا مجال لاتهام الفارابى بالحيرة والتردد ·

(ب) العقل بالفعل أو (العقل بالملكة) (١٢٥) :

وهو يأتى فى مرتبة أعلى من العقل بالقوة · وقد لاحظنا أن العقل بالقوة (مستعد) لأن ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها ، فاذا تم له هذا الانتزاع وتحقق ، انطبعت فيه صور المحسوسات وغدت جزءا لا يتجزأ منه ، وصار عقلا (بالفعل) ·

يقول ابو نصر : « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينتزع موادها معقولات بالقوة » (١٢٦) ·

وحينما تصبح تلك المدركات بالفعل بعد أن كانت بالقوة يعقلها العقل بالملكة (أو بالفعل) عن طريق ادراك ذاته ومعرفتها ·

ويلخص فيلسوفنا مراحل انتقال العقل من القوة الى الفعل ، فيرى أن الذات المعقولة تدرك أولا وقد ارتبطت فيها المادة بالمجردات ولكن يوجد فيها (امكان) التجريد والانتزاع ، فهى اذن فى مرحلة العقل بالقوة ، ثم تدرك ثانيا وقد أصبح لها وجود آخر تفارق فيه الصور لموادها ، فتكون حينئذ عقلا بالفعل ، ثم تدرك ثالثا وقد أصبحت صورا عقلية محضة ، فتكون عقلا مستفادا ·

يقول ابو نصر : « فانها – أى الذات المعقولة – عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التى كان فيها وجودها ، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا فى موادها ، وعلى أنها معقولات بالفعل · فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقوله أولا انه بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٢٧) ·

---

(١٢٥) يسوى الفارابى بين العقل بالفعل والعقل بالملكة ، بينما يفصل ابن سينا بين الاثنين ، معتبرا العقل بالملكة استكمال القوة التى فى النفس حتى تصير قريبة من الفعل ، انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٠ ، ضمن (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ·

(١٢٦) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٣ ·

(١٢٧) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٥ ·

اذن فالعقــل بالفعل أو بالملكة يمتاز بانه متشعب الادراك ، فاذا اتجه بادراكه نحو المحسوسات سمى عقلا ممكنا أو بالقوة ، واذا اتجه نحو معرفة ذاته ، ليعرف ذاته ويفكر فيها ، سمى عقلا بالفعل ، وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة ، فاذا استطاع بلوغهــا أصبح عقلا مستفادا (١٢٨) ٠

ولكن كيف يتسنى للعقل أن ينتقل من القوة الى الفعل ؟ حقيقة ان هذا أمر محير عند الفارابى ! فلو كان فيلسوفنا متسقا مع منطلقاته الفلسفية ، ومع الاتجاه الأرسطى الواضح فى نظريته العقلية ، لوجد أن الحل يكمن فى العقل نفسه ، حيث يوجد فيه ما يشبه العلة أو المبــدأ الفاعل الذى ينقل الشىء من القوة الى الفعل ، غير أن الفارابى بحث عن تلك العلة خارج العقل وخارج الانسان ٠ وهذه العلة عبارة عن ذات مفارقة للمادة سميت بالعقل الفعال ، الذى به « تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة ٠ وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سمى العقل الفعال » (١٢٩) ٠

(جـ) العقل المستفاد :

ان العقل بالقوة أو العقل الهيولانى هو عقل مادى قابل لانطباع صور المحسوسات فيه بعد تجريدها كى تصبح معقولة ، ولــذا ســماه الفارابى عقلا (منفعلا) ، وهى نفس تسمية أرســطو (١٣٠) ٠ فاذا ارتسمت فيه تلك الصور وأصبحت جزءا منه أضحى عقلا بالفعل ٠ هــذا بالنسبة للصور المختزنة والتى غدت فيه ومنه ، أما بالنسبة للصور التى لم يدركها بعد ، فيظل عقلا بالقوة (١٣١) ٠

وهكذا فان العقل بالملكة لم يدرك جميع الصور العقلية المجردة ، فضــلا عن أنه يدرك هــذه الصــور بانتزاعها من موادها أو من محسوساتها ٠

أما العقل المستفاد فانه لا يدرك الصــور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وانما يدرك المعقولات مجــردة بطبيعتها بشكل مباشر ،

---

(١٢٨) اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ ٠

(١٢٩) المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ـ ٨٤ ٠

(١٣٠) انظر المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ، وقارن أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ط ، ص ١٠٨ ٠

(١٣١) اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ ٠

وذلك بضرب من الحدس والاشراق ، « فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقوله أولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٣٢) ·

والعقل الانسانى مراتب ، أعلاها درجة العقل المستفاد ، فهو كالصورة بالنسبة للعقل بالفعل ، وهذا كالمادة بالنسبة للعقل المستفاد · والعقل بالفعل كالصورة للعقل الهيولانى ، وهذا كالمادة بالنسبة له ·

فعلى الصعيد الكونى هناك اذن جدل نازل يبدأ من العقول المفارقة حتى العقل الفعال ، فالعقل المستفاد الذى يكون فى مرتبة أدنى ، ثم يهبط حتى يصل الى العقل بالملكة ، فالهيولانى والى ما دونه من القوى النفسانية ، ثم الى الطبيعة وصور الاسطقسات والمادة الأولى (١٣٣) ·

ويقابل ذلك جدل صاعد يبدأ من المادة الأولى ، ثم الطبيعة التى هى صور جسمانية فى مواد هيولانية ، فالعقل المنفعل ، وانتهاء بالعقل المستفاد ، الذى يعتبره الفارابى الحد الذى اليه تنتهى الأشياء التى تنتسب الى الهيولى والمادة ، واذا ارتقى منه فانما يرتقى أول رتبة الموجودات المفارقة ، وأول رتبته العقل الفعال (١٣٤) ·

واذا كان العقل المستفاد بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز أن يعتبر الحجر الكريم الذى يتوج العالم الأرضى · أما الترقى الى ما وراء العقل المستفاد فيقود الى دائرة العالم العلوى أو الى دائرة الجواهر المفارقة ، وأدناها العقل الفعال (١٣٥) ·

ولو أردنا استقصاء أصول فكرة (العقل المستفاد) فلن نجدها عند ارسطو ، لأنه ، كما سبق وأشرنا ، لم يذكر الا عقلين هما : العقل المنفعل والعقل الفعال · ولكننا نجد اشارة لهذا العقل المستفاد عند (الاسكندر الافروديسى) ضمن تقسيمه للعقل ، غير أنه يختلف الى حد كبير عن مثيله عند الفارابى ·

---

(١٣٢) الفارابى · معانى العقل ، ص ٤٥ ، وقارن ابن سينا فى تعريفه للعقل المستفاد بأنه « ماهية مجردة عن المادة مرتسخة فى النفس على سبيل أصول من خارج » ـ انظر (رسالة الحدود) ص ٨٠ ·

(١٣٣) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٦ ·

(١٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٦ ·

(١٣٥) د· ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٣ ·

فالعقل المستفاد عند الاسكندر هو « العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهيولانى الى الفعل ، أو أنه عبارة عن حال اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال » (١٣٦) ، بينما العقل المستفاد عند الفارابى ليس مجرد اتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ، بل ليست له علاقة أصلا بالحس والمادة ، انه مرتبة لا يبلغها الا من صفت نفوسهم من كدر المادة وأوهام الحواس ، فاصبحوا يدركون برياضة المعرفة المعقولات والصور المجردة دون انتزاعها من موادها ٠

وقد لاحظ (كوربان) هـذا الفارق الدقيق بين كل من الفـارابى والاسكندر فى رؤيتهم للعقل المستفاد فقال : « ان العقل المستفاد عند الفارابى لا يمكن أن يفهم على أنه Nous epiktetos نفسه الذى قال به الاسكندر الافروديسى ، والذى يقصد به حالة وسطا بين العقل بالفعل والعقل بالقوة ٠ ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابى هو تلك المرتبة العليا من العقل البشرى الذى يعقل بها ، حدسا واشراقا ، ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجـــوء الى وســـاطة الحس » (١٣٧) ٠

ولذا فاننا نميل الى أن الفارابى تأثر فى هذه الناحية بالكندى ، الذى جرد العقل المستفاد من كل اتصال بالمادة أو قـــوى الحس مثل التخيل ، فكانت عنده « الصورة التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ـ الفعال ـ الذى هو نوعية الأشياء التى بالفعل أبدا » (١٣٨) ٠

(د) العقل الفعـــال :

لقد تكلمنا فيما سبق عن العقل الفعال فى اطار الفلسفة الكونيـة عند الفارابى (١٣٩) ، وأجلنا الخوض بالتفصيل فى أهمية هذا العقل فى مجال المعرفة الانسانية الى هذا الفصل الذى خصصناه لشرح نظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وللجزء الخاص بنظرية العقل التى يشكل العقل الفعال أحد أركانها الأساسية ٠

والحقيقة أنه ما من قضية أثارت جدلا وخلافا كما أثارته قضية العقل الفعال على صـعيد الفكر الفلسفى قديمـه ووسيطه ، وبخاصــة عند

---

(١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ ٠
(١٣٧) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٨ ٠
(١٣٨) الكندى : رسالة فى العقل ، ص ٣ ٠
(١٣٩) انظر الفصل الثانى ، ص ١٠٤ من هذا البحث ٠

الاسلاميين · وكانت بداية تلك المشكلة اشارة مختصرة لهذا العقل الفعال ، لاتخلو من الغموض ، جاءت فى (الباب الثالث) من كتاب (النفس) لأرسطو ، حين قال : « وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج ، من حيث انه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، ···· ولا نستطيع أن نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى · وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا » (١٤٠) ·

وكأنما كان لتلك السطور القليلة والمختصرة مفعول السحر عند الشراح فى العصر الهللينى ، وعند الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين على حد سواء ، فذهبوا فى تأويلها وتفسيرها مذاهب ، ربما لم تخطر أبدا على بال المعلم الأول أو تلامذته المتقدمين ، ذلك لأنها جاءت متوافقة مع الاتجاه الروحى الذى كان يميزهم بدرجات متفاوته ، ووجدوا فى قول أرسطو بعقل « مفارق » حى أزلى ما يدعم عقيدتهم فى خلود النفس ، وما يترتب عليه من عقائد تخص العالم الآخر ، وأهمها عقيدة الثواب والعقاب ، كذلك فانهم وجدوا فيها الطريقة المثلى للجمع بين الاتجاه الأرسطى والاتجاه الأفلاطونى ، القائم أساسا ، وبخاصة فى صورته الأفلاطونية المحدثة ، على فكرة خلود النفس (١٤١) ·

وكان التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وارسطو ، كما نعلم ، هو الاتجاه الغالب فى فلسفة الشراح المتأخرين من امثال الاسكندر الافروديسى وثامسطيوس وغيرهم ، وفى الفلسفة الاسلامية أيضا ، وبخاصة عند المعلم الثانى ، الذى كانت له محاولات كثيرة فى هذا الاتجاه ، لعل اهمها كتابه فى (الجمع بين رأيى الحكيمين) الذى سبق وعرضنا له فى فصل سابق (١٤٢) ·

اذن فقد اهتم هؤلاء الشراح بفكرة (المفارقة) فى العقل الفعال ، ووصلوا بها الى نهايتها المنطقية المحتومة · فقالوا : انه لا يفارق حينا ويفارق حينا آخر ، بل يفارق فى جميع الأحيان · وقالوا : يفارقنا لا بمعنى آنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من

---

(١٤٠) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ، ٤٣٠ و ، ص ١١٢ ، وانظر ايضا ترجمة اسحق ابن حنين لكتاب (النفس) ، حيث وردت الجملة الأخيرة هكذا : « ولست أقول انه مرة يفعل ، ومرة لا يفعل ، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان ، وبذلك صار روحانيا غير ميت » ، (م ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ أ ، ص ٧٥) ·

(١٤١) انظر تصدير د· عبد الرحمن بدوى لكتاب (النفس) لارسطو ، ترجمة اسحاق بن حنين ، ص ١ ·

(١٤٢) انظر الفصل الأول ، ص ٥٦ ـ ٦٢ ·

لخارج ، فهو جوهر الهى · وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضىء له المعقـولات (١٤٣) ·

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو تفسير الاسكندر وثامسطيوس · وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميـع الفلاسـفة العـرب دون استثناء (١٤٤) ·

لكننا نرى أن فى ذلك تعميما يغفل الكثير من الفوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقته · فهل هو فى النفس أم فى خارج النفس ؟ وهل هو الله أم أحد العقول المحركة للأفلاك ؟

فالاسكندر الافروديسى جعل هذا العقل هو الله ، حيث يـرى أن « العقل الفعال ، لما كان هو الذى يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولا ، فهو مفارق وليس جزءا من النفس ، ولكنه يفعل فى النفس من خارج · فهو الله العلة الأولى » (١٤٥) ·

أما ثامسطيوس (٣١٧ ــ ٣٨٨ م) فيرى ان هذا العقل هو قـوة من قوى النفس ، على اعتبار أن نصوص أرسطو تؤيد ذلك · وكـلام ثامسطيوس لا يعدو الحقيقة ، حيث يقول أرسطو فى كتاب (النفس) : « ولكن مادمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ، وهذا هو بالقوة جميع افراد النوع ، ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثهما جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه · فمن الواجب ، فى النفس أيضا ، أن نحدد هذا التمييز · ذلك اننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهـة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا » (١٤٦) ·

فها هنا الاشارة واضحة من أرسطو الى أن العقل المنفعل (الذى يشبه الهيولى) ، والعقل الفعال (الذى يشبه العلة الفاعلة) كلاهما موجودان فى النفس ، وضمن قواها ، مما يفند قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو الله · فالله عند أرسطو يعقل ذاته وحسب ، بينما العقل الفعال يلم بجميع المعقولات ، وهو اله متعال (Transcendant) لا يأبه بشأن

---

(١٤٣) د· أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، ج ٤ ، ص ١٩٧ ، (١٣٦٣ هـ /١٩٤٩ م) ·

(١٤٤) د· الأهوانى : نفس المصدر ، ص ١٩٨ ·

(١٤٥) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٢ ·

(١٤٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ و ، ص ١٢ ·

العالم السفلى ، بينما العقل الفعال حال فى النفس (Immanent) وهو مبدأ تحقيق امكاناتها الادراكية (١٤٧) ٠

ولقد ذهب ثامسطيوس أيضا الى ان الحجج التى تضطر الى اعتبار العقل مفارقا تضطر الى اعتبار العقل المنفعل مفارقا كذلك ، من حيث انه يعقل المعقولات ٠ فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالاضافة الى بنى الانسان (١٤٨) ٠

أما عند الكندى ، فان العقل الفعال ـ ويسميه الأول ـ هو العقل الذى بالفعل أبدا ، وهو علة وأول لجميع العقول الثوانى ، وهى العقول الثلاثة الباقية . وهو المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة (١٤٩) ٠

ويبدو من كلام الكندى أن العقل عنده مفارق ، ولكن بأى معنى ؟ هل هو قوة من قوى النفس ان كان مفارقا ، أم أنه خارج النفس أصلا ؟

فمن الباحثين من يرى أن (العقل الأول) عند الكندى ليس له وجود خارج النفس ، بل هو فى الانسان ، وصفته المفارقة ، وهو كلى الصفة لأن من طبيعته أن يجرد الأشياء من جزئياتها ، أو بالأحرى انه ليس سوى تلك الكليات المجردة فى النفس (١٥٠) ٠

ولكننا نميل الى اعتبار العقل الأول عنده موجودا خارج النفس . ودليلنا فى ذلك كلام الكندى نفسه ، والذى يستشف منه ذلك ٠ حيث يذهب الى أن (العقل الأول) لا يكون هو ومعقولاته فى النفس شيئا واحدا ، بينما الصور العقلية فى النفس هى ومعقولاتها شىء واحد ٠

يقول أبو اسحاق الكندى : « فأما العقل الذى بالفعل أبدا ، المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة ـ فليس هو (وعاقلة) بشىء أحد ٠ فاذن المعقول فى النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشىء واحد ٠ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد » (١٥١) ٠

---

(١٤٧) انظر د٠ ماجد فخرى : ارسطو طاليس (المعلم الأول) ص ٧٢ ٠
(١٤٨) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٣ ٠
(١٤٩) انظر الكندى : رسالة فى العقل ، ص ٣ ـ ٤ ٠
(١٥٠) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٤٢ ٠
(١٥١) الكندى : المصدر انسابق ، ص ٣ ـ ٤ ٠ ويقترح د٠ أبو ريده كلمة (معقولة) . بدل (عاقلة) حتى يستقيم المعنى ٠ (انظر رسائل الكندى الفلسفية ، ج١ ، ص ٢٦٦) ٠

ورغم تلك المفارقة ، ووجود العقل عند الكندى خارج النفس ، فان الأمر لا يصل الى تأليه هذا العقل (الفعال) واعتباره هو الله ، كما ذهب بعض الباحثين (١٥٢) ، حيث لايوجد فى كلام الكندى ما يؤيد ذلك اطلاقا ٠

وفى جميع الاحوال فان كلام الكندى عن العقل الفعـــال لم يكن بالوضوح الكافى ، ولذلك ترك الباب واسعا لتأويل اقواله وتفسيرها على وجـوه متباينة ، كمـا هـو الحـال عنـد أرسـطو ، ولم يتضـح هـذا الأمر الا عند الفـارابى ٠

فلقد رفض الفارابى قول الاسكندر بأن العقـل الفعـال هو العلة الأولى أو الله ، كما رفض تفسير ثامسطيوس له بأنه قـوة من قـوى النفس ، وحده بأنه جوهر مفارق ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الثوانى التى فاضت عن المبدأ الأول ، والتى يحرك كل عقـل منها أحـــد الأجرام السماوية ٠ وهذا العقل يؤثر على عالم ما تحت القمر ، ويفيض الصـــور العقلية على النفس ، كمـــا يفيض الصــور الجوهرية على الموجودات ، ولذا سماه الفارابى (واهب الصور) ٠

يقول أبو نصر عن العقل الفعال : انه « صـورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا ٠ وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة » (١٥٣) ٠

ويحده فى مكان آخر فيقول : « هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارقة للمادة ٠ فان ذلك العقل ــ الفعال ــ يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ٠٠٠٠٠ وبـه تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة ٠ وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعـل الشـــمس فى البصر ، فلذلك ســمى العقـل الفعال » (١٥٤) ٠

---

(١٥٢) انظر مثلا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٢١ ٠

(١٥٣) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٧ ، وقارن ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨١ ٠

(١٥٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ــ ٨٤ ٠

اذن فأول ما يجب أن نلاحظـــه فى العقل الفعال أنه (صـــورة مفارقة) ، أى جوهر مجرد عن المادة ، لأنه لم يكن فى مادة ولا يمكن أن يكون أصلا • وهو يشبه ، بوجه من الوجوه ، العقل المستفاد • ولعل سبب هذا التشبيه عند الفارابى راجع الى أن العقل المستفاد ، كما لاحظنا، يدرك الصور العقلية مباشرة ، ودون مرور بمرحلة الحس ، أو مرحلة تجريد تلك الصـــور العقلية وانتزاعهـــا من المحسوســـات ، وان كان من المنطقى أن يشبه العقل المستفاد بالعقل الفعال لا العكس ! وعلى كل حال فهذا دليل قـــوى على المنزلة الكبيرة التى يضعها الفـــارابى للعقـــل المستفاد •

والعقل الفعال هو الذى ينقل العقل الهيولانى القابل للصـــور من حال الاستعداد والقوة الى حال الفعل ، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات • ولذا يشبهه الفارابى أيضـــا بضـــوء الشمس بالنسبة للعين وللشىء المرئى • فالعين هى مبصرة فى الظلام بالقوة ، وكذلك الأشـــياء الموجودة فى الظلمة مرئية بالقوة ، فاذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل ، وكذلك العين تصبح مبصرة بالفعل • وهذه حال العقل بالملكة (أو العقل بالفعل) ، الذى يدرك الصور العقلية بتجريدها من المادة التى تتحد فيها الهيولى والصورة • وبسبب فعل العقل المفارق فى العقل الهيولانى سمى (فعالا) •

ولكن العين قد تتجاوز رؤية الأشياء بالضوء الى رؤية مصـــدر الضوء نفسه ، فتكون حينئذ بمثابة العقل المستفاد الذى يدرك الصـــور المفارقة ، أى المعقولات التى لاتخالط المـــادة أصـــلا ، فلا تنتزع منها بالتجريد ، مثل الله والعقول السماوية • وهذه المعقولات ترد الى العقل الانسانى كهبة أو فيض أو اشراق من العقل السماوى العاشر أو العقل الفعال (١٥٥) •

فالعقل الفعال « يفيد الانســـان شيئا يرسمه فى قـــوته الناطقـــة ، ويشرق فى النفس نورا تستطيع أن تعقل به العقل الفعال ذاته ، وهو أعلى مراتب الكمال • لأن الكمال هو أن يصير العقل الانسانى فى قرب من رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ومعقـــولا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير الهيا بعد أن كان هيولانيا ، فهذا هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمى العقل الفعال » (١٥٦) •

---

(١٥٥) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ص ٦٨ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ •

(١٥٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ، وانظر (عيون المسائل) ، ص ٦٤ •

ولا يكتفى الفارابى بأن يحصر مهمة العقـل الفعـال فى الانتقال بالعقل الانسانى من القوة الى الفعل كما فعل أرسطو ، ولكنه يضيف له مهمة أخرى لا تقل أهمية عن تلك ، ألا وهى افاضـــة الصـــور العقلية الموجودة فيه على العقل الانسانى ، وتحديدا على العقل المستفاد الذى أصبح مهيئا لتلقى تلك المعقولات ، ومن هنا كانت تسمية الفارابى للعقل الفعال بأنه واهب الصور أو معطى الصور (١٥٧) ٠

وفى هذه المهمة التى يعزوها الفارابى للعقل الفعال اقتراب من نظرية المثل عند أفلاطون ، الا أن أفلاطون جعل المثل قائمة بذاتها فى ما سمى بعالم المثل ، بينما المعقولات عند الفارابى ليست قائمة بذاتها وانما هى موجودة فى العقل الالهى والعقول الثوانى ، حتى العقل الفعال الذى يحتوى على الصور التى يفيضها عليه العقل الأول (١٥٨) ٠

ولعل ذلك ينسجم مع التفسير الخاص الذى أعطـاه المعلم الثـانى لنظرية المثل فى كتاب (الجمـــع بين رأيى الحكيمين) حينما انتقد من أنكر أن المثـل يمكن أن توجد فى العقـل الالهى ، فقال : « ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى الموجد الحى المريد ، فما الذى كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وتنحسا وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته ، وهذا من أشنع الشناعات » (١٥٩) ٠

وما دامت المعقولات موجودة فى العقل الالهى فانه يفيض بها على العقول المفارقة التى تليه ، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذى يحتوى على الصور والمعقولات ، فيهبها هذا الى العقل الانسانى ، وبخاصـــة العقل المستفاد منه ، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو انسانى وما هو الهى ٠

فالفارابى جعل امكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى ، وكذلك صحتها ، متوقفا على العقل الفعال ، ذلك انه سمى فعـالا ، لأن العقـل المستفاد عند الانسان ينفعل به كما لاحظنا ، ومن هنا يظهر تلاقى نظرية المعـرفة عنـــده بنظريته فى الفيض ، ويظهر أيضـــا التقاء الفلسفة بالتصوف (١٦٠) ٠

---

(١٥٧) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ، أيضا (عيون المسائل) ، ص ٦٤
(١٥٨) قارن د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٣ :
(١٥٩) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٦ ٠
(١٦٠) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥١ ٠

وأول المعقولات التى تحصـل فى العقل الانسـانى بتأثير العقل الفعال هى المبادىء الأولية أو البديهية التى تعد بمثابة الأساس للمعرفة العلمية ، « وهى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل الكل أعظـم من الجـزء ، وأن المقـادير المسـاوية للشىء الواحد متساوية » (١٦١) ٠

والفارابى يحصر تلك المبادىء الأولية التى تعتبر صحيحة بالاجمال فى ثلاث فئات : الأولى هى المبادىء الخاصة بالمعرفة الهندسية ، والثانية هى المبادىء الخاصة بالمعرفة الخلقية ، والثالثة هى المبادىء الأولى الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية التى بها تعرف العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (١٦٢) ٠

ويعدد أبو نصر تلك المبـادىء فيقول : « المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بهـا على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان ، وصنف أوائل يستعمل فى أن يعلم بها أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يفعلها الانسان ، ومباديها ، ومراتبها ، مثل السموات والسبب الأول وسـائر المبـادىء الأخرى ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبـادىء » (١٦٣) ٠ وسنرى أهمية تلك المبادىء فى الادراك العقلى ٠

وأخيرا لابد أن نشير الى تلك العلاقة الحميمة التى وضعها الفارابى بين الانسـان والعقل الفعال ٠ « فالعقل الانسـانى اذا بلغ أقصى كماله صار قريبا فى جوهره من جوهر هذا العقل ٠٠٠٠ ويحتذى فى تكميـل جوهره حذو هذا العقل ، وانه هو الغاية على هذا الوجه الذى يحتذى حذوه ، وهو غاية على أكمل الوجوه » (١٦٤) ٠

والانسان فى سعيه الى الكمال ، لابد أن يضع العقـل الفعال فى اعتباره ، فهو غايته ، « وهو الذى أعطاه مبدءا يسعى به نحو الكمال ، ويحتذى بمـا يسعى فيه حـذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه فى القرب منه » (١٦٥) ٠

ولذلك فان الانسان الذى يبلغ تلك المنزلة ، ورتبة العقل المستفاد ،

---

(١٦١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ٠

(١٦٢) د٠ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧١ ٠

(١٦٣) المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ٠

(١٦٤) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٩ ، تحقيق د٠ محسن مهدى ، بيروت ، ١٩٦١ ٠

(١٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٩ ٠

لابد أن يتصل بالعقل الفعال « بضرب من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (١٦٦) ٠

(ب) الادراك العقلى :

تبرز فى هذا الموضوع عدة امور ، لعل أهمها ما يتعلق بمصدر المعرفة العقلية ، والعلاقة بين العاقل والمعقولات ٠ وسنحاول هنا بحث تلك الأمور ، والاجابة على التساؤلات التى يمكن أن تثيرها ٠

١ ـ مصدر المعرفة العقلية :

للفارابى رأيان فى هذه المسألة : الأول يؤكد دور الحواس فى رفد العقل بالصور والماهيات التى ينتزعها ويجردها من علائقها المادية ومشخصاتها فى العالم الحسى ، أى اننا بازاء جدل صاعد يلعب فيه الانسان أو العقل الانسانى الدور الرئيسى فى عملية المعرفة ، أما الرأى الثانى فهو عبارة عن جدل نازل تهبط فيه الصور العقلية أو (تفيض) على العقل الانسانى من العقل الفعال (واهب الصور) ٠

ولنؤجل الآن مناقشة الرأى الثانى ، لأننا سنفرد له فقرة خاصة بالمعرفة الاشراقية ، ولنجمل القول فى نظريته القائمة على أساس فكرة التجريد والانتزاع ٠

يؤمن الفارابى أن الماهيات موجودة فى الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة ، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها (١٦٧) ، لأن المعقولات لا تدرك بالحس ، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس ، والعقل يدرك الكليات بينما الحواس تدرك الجزئيات ٠

ولقد سبق أن ذكرنا قول الفارابى الهام فى هذا المجال ، حيث ذهب الى أن « حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (١٦٨) ٠

وقوله أيضا : « ان النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، اذ تستفيد معقولية تلك

---

(١٦٦) نفس المصدر ، ص ١٢٩ ٠

(١٦٧) انظر د٠ محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ١ ، ص ٩٩ ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ ٠

(١٦٨) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ٠

الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصـــور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (١٦٩) ٠

ولكن هذا لا يعنى أن مصدر المعرفة هو الحس وحـــده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الادراك الحسى فحسب ، لأنه توجد عند الانسان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسى ، وانما نشأت معه منذ الصـغر ٠ وتشبه أن تكون فطرية ، أو هى فطرية فعلا ، واذا وجد الانسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هذه المبادىء الفطرية ٠

يقول المعلم الثانى : « ثم وجد فى المعـارف الضرورية معـارف نشأت مع الانسان وكأنها فطرت معه ، وحصلت له بالطبع زائدة على ما تدركه الحواس ٠ والانسان قد يستعمل ما يحصل له من المعـارف بالحواس فيما يسعى به الى سلامة تلك الأشياء ، ثم يجد ما يدركه من المعارف غير كاف له فى ذلك ، فيلتجىء الى استعمال تلك المعارف التى نشأت معه وفطرت له » (١٧٠) ٠

وأبرز مثال لتلك المعارف الفطرية ووجودها عند الانسان هو ادراك الطفل للمبــادىء الأوليــة دونما حاجة لأن يحصــل عليها من طـريق الحواس ، بل هى تحصل له من غير قصد ، ودون أن يشعر بها ، ولعل السبب فى ذلك هو مجرد (الاستعداد) الموجود فى نفس الطفل ، حيث تكون هذه عالمة بالقوة ٠

يقول أبو نصر : « فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادىء ، وهى تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس ، بل تحصل له من غير قصد ، ومن حيث لا يشـــعر به ٠ والسبب فى حصولها له استعداده لها » (١٧١) ٠

وهذه المبادىء واشباهها هى التى تجعل المعرفة ممكنة ، ولـولا هذه المبادىء التى فطرت عليها النفس ، لما استطاعت أن تنقل الصورة من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، يعقلها العقل الذى بالقوة ، ويصبح بها عقلا بالفعل (١٧٢) ٠

---

(١٦٩) نفس المصدر ، ص ٣ ٠

(١٧٠) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ٦٢ ٠

(١٧١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ، وانظر الفارابى ، البرهان ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ، نشرة : مباهات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ، ويقصد الفارابى بالأوائل « البديهيات مثل الكل أكبر من الجزء ، والانسان غير الفرس » ٠ راجع للفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٤ ٠

(١٧٢) د٠ جميل صليبا : المصدر السابق ، ص ١٦٤ ٠

واليقين الضرورى عند الفارابى لا يتم فقط عن طريق القياس والبرهان ، بل يمكن أن يتم عن طريق المبادىء الأولية الموجودة عند الانسان ، وهى على نوعين : أحدهما الحاصل بالطباع ، والثانى الحاصل بالتجربة ، « والحاصل بالطباع هو الذى حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ! ومن غير أن نكون شعرنا فى وقت من الأوقات أنا كنا جاهلين به ، ولا أن نكون قد تشوقنا الى معرفته ، ولا جعلناه مطلوبا أصلا فى وقت من الأوقات ، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا ، كأنه غريزى لنا لم (نحل منه) · وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للانسان ، وتسمى المبادىء الأول » (١٧٣) ·

ومن المعروف أن أرسطو قد تعرض لهذه المبادىء الأولية ودورها فى المعرفة اليقينية المباشرة فى (التحليلات الثانية) من (المنطق) ووقف موقفا نقديا تجاه رأى افلاطون القائل ان هذه المبادىء مغروزة فى النفس منذ الولادة ، ونحن نتذكرها استنادا الى نظرية التذكر الأفلاطونية الشهيرة ، اذ كيف تكون فينا دون أن نعلم بها ، مع أنها « أشد استقصاء من البرهان » ؟ كما يرفض ارسطو القول بأنها معارف مكتسبة ، لأن معرفتها متقدمة الوجود ، فلا يمكن أن تكون مكتسبة (١٧٤) ·

يقول أرسطو : « ليت شعرى أهذه الملكات (= المبادىء الأولية) تحدث فينا من حيث لم تكن موجودة فينا ونحن ناسون لها ؟ — فان كنا مقتنين لها فيكون شنعا · وذلك انه قد يلزم أن نكون مقتنين لعلوم أشد استقصاء من البرهان ، ونكون ناسين لها · وان كنا انما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدم ، فكيف يكون لنا السبيل الى أن نعلمها ونتعلمها من حيث ليس عندنا معرفة متقدمة الوجود ؟ وذلك انه غير ممكن ، كما نقول فى البرهان أيضا · ولا أيضا أن نكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا · فيلزم اذن ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما » (١٧٥) ·

---

(١٧٣) الفارابى : البرهان ، ص ٢١٧ — ٢١٨ · (لم نحل منه) هكذا فى النص ولعله (لم نخل منه) ·

(١٧٤) انظر تقديم د· عبد الرحمن بدوى لكتاب (البرهان) من (الشفاء) لابن سينا ، ص ١٣ ، دار النهضة العربية ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، أيضا د· ماجد فخرى : ارسطوطاليس ، ص ٣٤ ·

(١٧٥) أرسطو طاليس : المنطق ، جـ ٢ ، التحليلات الثانية ، المقالة الأولى ، ف ٢ ، ٩٩ ب (٢٥ — ٣٥) ، ص ٤٦٣ ·

أما رأى أرسطو فى ادراك تلك المبادىء فيتلخص فى وجوب أن تكون لنا طاقة ما ، تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان ، ويدعوها بقوة الحدس أو (البديهة) التى تنكشف لها المبادىء الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان مباشرة (١٧٦) ٠

واذا كان الفارابى يتفق مع المعلم الأول فى وجود مبادىء أولية هى بمثابة الأساس للمعرفة اليقينية الحاصلة لا عن قياس ، فانه يختلف معه فى أصل هذه المبادىء وبدلا من أن يفسرها بقوة تشبه (الحاسة الطبيعية) عند الحيوان كما فعل أرسطو ، فانه لجأ الى مصدر خارجى هو العقل الفعال لتفسيرها ، وهذا اتجاه اشراقى يخالف فيه ، دون شك ، مذهب المعلم الأول ٠

فالفارابى يرى أن تلك المبادىء تحصل فى العقل الانسانى بتأثير العقل الفعال ، الذى يهب العقل الانسانى شيئا كالنور الذى يغمر الأشياء فيراها البصر بعد أن كانت موجودة بشكل غير مرئى ، وهذه المبادىء يشترك فيها الناس جميعا ٠

يقول أبو نصر : « فاذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة ، وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية » (١٧٧) ٠

ولكن قول الفارابى هذا لا يوضح تماما دور العقل الفعال ، هل هو مجرد كاشف لتلك المعقولات ، أم هو واهبها ؟ وكذلك كيف يكون للحواس دور فى حصول تلك المعقولات ، بينما هو يصرح ، كما لاحظنا ، أنها تحصل للانسان من غير استعانة بالحواس ؟ ولذا فان كلام الفارابى يشوبه هنا شىء من التناقض ، لو اقتصرنا على رأيه الوارد فى (المدينة الفاضلة) ٠

غير أن أبا نصر يوضح هذا الأمر فى موضع آخر بشكل حاسم وقاطع ، فيرى أن العقل الفعال هو الذى يحدث المعقولات الأولى فى العقل الانسانى ، وأن هذه « المعقولات الأول التى هى بالطبع لا بالمشيئة

---

(١٧٦) د٠ ماجد فخرى : أرسطو طاليس ، ص ٣٤ ٠

(١٧٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ٠

قد حصلت له بالكمال بعد أن كانت غير موجودة · وقد كان تبين بالجملة أن ما بالقوة ليس يمكن أن يخرج الى الفعل الا عن فاعل قريب من نوع الشيء الذى يحصل بالفعل · فلزم من ذلك ضرورة أن يكون ههنا عقل ما أحد بالفعل أحدث فى العقل الذى بالقوة المعقولات الأول وأعطاه استعدادا بالطبع لسائر المعقولات الأخر · فلما فحص عن ذلك العقل وجده عقلا بالفعل ، ولم يكن بالقوة أصلا ، وأنه لم يزل ولا يزال · وما لم يكن بالقوة أصلا فليس هو فى مادة وجوهره وفعله واحد بعينه أو قريب - وان العقل الانسانى اذا بلغ اقصى كماله صار قريبا فى جوهره من جوهر هذا العقل · فسمى هذا العقل (الفعال) » (١٧٨) ·

٢ - العلاقة بين العاقل والمعقولات :

وهى ما تسمى عند المحدثين بالعلاقة بين الذات (المدركة) والموضوع (المدرك) · وفى فلسفة الفارابى نجد أيضا رأيين فى هذا الخصوص : الأول يرى أنها علاقة تطابق ومماثلة ، حيث تنطبع المعقولات على العقل الهيولانى (المادى) كانطباع الخاتم فى الشمع ، أما الثانى فيرى فيه أن لا تطابق بين العقل والأشياء المتعقلة فى الخارج ·

وبالنسبة للرأى الأول ، فقد سبق وعرضناه أثناء حديثنا عن العقل بالقوة أو الهيولانى ، وخاصة فيما يتعلق بمثال الخاتم والشمع ولا حاجة لاعادته الآن ، أما الرأى الثانى ، فالفارابى يرى فيه أن صور الموجودات التى يدركها العقل ليست مطابقة لمثيلاتها فى العالم الخارجى · ولقد أوضح ذلك حينما « سئل عن التصور بالعقل كيف يكون ، وعلى أى جهة ؟ هل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذى هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال : التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ، اذ العقل هو ألطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو اذن ألطف الصور » (١٧٩) ·

ونشير الآن الى تأكيد آخر لمفهوم المطابقة بين المعرفة العقلية والموضوع الخارجى الحسى ، وهو قول الفارابى بوحدة العقل والعاقل والمعقول ·· حيث يقول : « وتلك الذات - العقل الهيولانى - انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل

---

(١٧٨) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٧ - ١٢٩ ·
(١٧٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ ·

بالفعل ، شيء واحد بعينه · ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت بعينها تلك الصور · فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقـول بالفعل على معنى واحـد بعينه » (١٨٠) ·

وهذا تأكيد واضح من قبل الفارابى على الوحدة والتطابق بين العقل والأشياء المدركة مادامت تلك الأشياء صورا عقلية مدركة لا أكثر، ومادام انتقالها من القوة الى الفعل يتم بواسطة العقل الفعال ·

ولما كانت الأشياء جميعها ترتد الى صور عقلية فى الذات ، فقد يلوح أن الفارابى يلغى هنا تلك المفارقة الصارمة بين الذات والموضوع ، ويسفر عن نزعة ذاتية كالتى نراهـا عند بعض المحدثين أمثـال فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤ م) الذى يرى أن ادراك الأشياء الخارجية مشروط بادراك الذات وتعيناتها ، ويترتب على هذا أن تمييز الأشياء الخارجية عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة فى الفرد ، فهو لا يدرك أشياء لها وجود خارجى منفصل عنه ، وانما يدرك تغيرات حاصلة فيه . فالفرد لا يـدرك الا ذاته ····· فكل موجود ليس له وجـود فى ذاته ، أى أن وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان (١٨١) ·

ولو أردنا أن نتبين أى الرأيين مرجح عند الفارابى ، فقد لا نجـد حـلا · لأن كلا الرأيين واضـح وقـوى بنفس الدرجـة ، فهما فى كفتين متساويتين ·

وقد حاول د · جميل صليبا أن يرجح رأى الفارابى فى المطابقة بين الصور العقلية وموضوعها الخارجى ، ووجد السبيل الى ذلك من طريق آخر ، فقال : ان العقل الفعال لما كان يجمع فى ذاته كل الصور ، فيرسلها الى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كمـا يرسـلها الى العقـل الانسـانى ليولد فيه المعـرفة ، فلابد أن تكون المعرفة العقلية مطابقـة لموضوعها الخارجى · اذن فبين الصور التى فى العقل الانسانى والصور التى فى عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية · ومرد هـذه المطابقة الى صـدور جميع الصـور الحسية والعقلية عن العقـل الفعال (١٨٢) ·

---

(١٨٠) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٣ ·

(١٨١) انظر د· فوقية حسين محمود : فيشته وغاية الانسان ، ص ١٤٣ ـ ١٤٦ . مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ ·

(١٨٢) د· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٥ ·

ولكن هذا محض استنتاج قابل للنقاش والرد ، لأنه يهمل الرأى الوارد فى كتاب (المسائل الفلسفية) ، والذى يعبر فيه الفارابى بوضوح عن رأيه فى عدم التطابق بين ما هو فى الذات وبين الموضوع الخارجى ، ويلجأ الباحث الى فكرة العقل الفعال والمعرفة الاشراقية ليحل هذا الاشكال . والحق ان هذه المعرفة ليست كل شىء عنده رغم أهميتها الكبرى .

ولذا فاننا نرى أن الفارابى لم يكن حاسما فى رأيه عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، بل كان مترددا وأسيرا لرأيين متباعدين، فلم يتبن واحدا منهما ، أو يحاول (التوفيق) فيما بينهما ، كعادته ، على الأقل !

ثالثا ـ المعرفة الاشراقية والتصوف :

اذا كان قد شاع أن شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) هو مؤسس المذهب الاشراقى ، ومقوم أركانه فى الفلسفة الاسلامية ، فان بذور هذا المذهب كانت موجودة عند بعض الفلاسفة السابقين له ، مثل الفارابى وابن سينا الذى طالما تحدث عن حكمة أو فلسفة (مشرقيه) يقابل بها فلسفة المشائين (١٨٣) .

ولسنا هنا فى مقام الحديث عن (حكمة الاشراق) وتتبع جذورها أو استقصاء اثارها ، ولكننا بصدد ايضاح نوع ثالث من أنواع المعرفة عند الفارابى لا يقل أهمية عما سبق ايضاحه من معرفة حسية وعقلية عنده . أى اننا سنتناول الاشراق من زاوية معرفية (ابستمولوجية) ، وهى ، بلا شك ، زاوية أساسية فى فهم الاشراق .

تقوم الفلسفة الاشراقية فى مقابل المشائية . فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفى ... والعلم فى الفلسفة الاشراقية لا يأتى عن طريق التجريد أو تمثل صورة الموضوع فى الذهن ، بل هو علم لا يزيد شيئا على الذات العارفة ... والمعرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة

---

(١٨٣) انظر ابن سينا : كتاب منطق المشرقيين (المقدمة) ، ص ٢ ــ ٤ ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة . ١٩١٠ ، أيضا لابن سينا : كتاب الانصاف ، ص ١٢١ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

بالجواهر النورانية ان صعودا وان نزولا ، وتسمى العلم الحضورى أو الاتصال الشهود (١٨٤) ٠

فالمعرفة الاشراقية أو (الذوقية) هنا كل معرفة لم تأت بالطريق الواقعى المعهود الذى يبدأ بالحسى للوصول الى العقلى ، أو بالجزئى للوصول الى الكلى ، وانما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر الهى ؛ سواء كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله فى قلوب أوليائه . فيدركون الحقائق والكليات مباشرة ، ودونما وساطة من الحس والعقل ٠

وتتجلى النزعة الاشراقية عند الفارابى فى نظرية الفيض ، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الانسانى من عالم الالوهية ، وهذه الصور لم تكن فى مادة فانتزعت أو جردت منها ، بل هى مجردة بالفعل أصلا ، دون مرورها بمرحلة الحس ٠

يقول المعلم الثانى : « هذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ٠ وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ٠ فاذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت ، واتصلت باللذة العليا » (١٨٥) ٠

فالمعرفة الاشراقية اذن تأتى عن طريق (فيض الهى) ، كما ينص الفارابى ، ولكن هذه المعرفة لا تحصل الا لذوى النفوس الصافية التى تطهرت من الشهوات ، وتنزهت عن الانفعالات ، ولم تستسلم لأوهام الحواس ٠ فتصبح كالمرايا الصقيلة التى لم تفسد أو تشوه بشىء ٠ حينذاك ترتسم المعقولات فى العقل النظرى كما ترتسم الأشباح فى تلك المرايا ٠

ولا يترك الفارابى هذا الأمر دون أن يصل بالاشراق الى غايته القصوى ، وهى امكانية اتصال أصحاب تلك النفوس التى أشرق عليها

---

(١٨٤) انظر د٠ محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ص ٦٠ ـ ٦٢ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠ و (العلم الحضورى) هو حصول العلم بالشىء بدون حصول صورته فى الذهن ، كعلم زيد لنفسه ٠ انظر الجرجانى : تعريفات ، ص ١٣٦ ٠

(١٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٣ ٠ ويعتبر د٠ أبو الوفا التفتازانى نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الاشراقية واتباعها من أصحاب التصوف الفلسفى ، انظر كتابه (مدخل الى التصوف الاسلامى) ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

النور الالهى بالعالم السماوى · هذا اذا أعرضوا عن (عالم الخلق) ، وما فيه من مادة وشهوات ، واتجهوا بكل قواهم الى (عالم الأمـر) ، وعندها يمكنهم أن « يلحظوا الملكوت الأعلى ، ويتصلوا باللذة العليا » . وتلك نقطة هامة يلتقى فيها الفارابى بالمتصوفة والاشراقيين ·

ولكنه يؤكد التقاءه بهم فى مكان آخر يعبر فيه عن نزعة صوفية واضحة ، فيقول : « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسـك من البـدن ، فاجهد أن تتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فان ألمت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملكوت ، فترى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ عند الحق عهدا الى أن تأتيه فردا » (١٨٦) ·

معنى ذلك ان الانسان لو استطاع أن يتجرد من حجب المادة ، يحصل له نوع من الكشف ، فيتذوق أشياء لم يسبق له أن مر بها فى العالم المادى أو عالم الخلق · ولابد أن يكون ذلك فيضا أو كشفا من العالم الالهى الذى يجعله « يرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » !

وقد يبدو من النص السابق أن الفارابى جارى فيه الفيلسـوف الاسكندرى أفلوطين (٢٠٥ ــ ٢٧٠ م) نصا وروحا ، وتأثر بما ورد عنه فى كتاب (أثولوجيا) المنسوب خطأ الى أرسطو ، حين قال : « انى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانبا ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الأشياء ــ فأكون العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العـالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعـالة · فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ولم أقو على احتماله ، هبطت من العقل الى الفكر والروية » (١٨٧) ·

ولا يستطيع منصف أن ينكر التشابه الوارد بين الفارابى وأفلوطين

---

(١٨٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ ·

(١٨٧) كتاب (اثولوجيـا أرسطو طاليس) ، الميمر الأول ، ص ٢٢ ، ضـمن أفلوطين عند العرب) ، تحقيق وتقديم : د· عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار النهضة المصرية ، ١٩٦٦ ، وقارن أيضا أفلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، المقال الثامن ، ص ٣٢٣ ، دراسة وترجمة : د· فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ·

فى هذا الموضع ، غير أننا نرى ان افلوطين وان تحدث عن التحرر من سجن الجسد وتأمل الذات ، فانه لم يكن يهدف فى المحصلة النهائية الى تحقيق مقام الكشف الصوفى ، وتذوق أرقى درجات المعرفة ، كما كان يسعى المعلم الثانى ، وانما كان يهدف بالأســاس الى حل اشكال هبوط النفس من العالم العلوى وكيفية اتصالها بالجسم ، وهو اشكال أفلاطونى أساسا (١٨٨) ٠

ولذا فان البحث عن جذور التصـــوف الفارابى فى الأفلاطونية المحدثه ، كما فعل بعض الباحثين (١٨٩) ، وان كان فيه شىء من الحقيقة ، فانه لا يحوى كل الحقيقة ، ويجب أن نبحث عن جذور تصوفه عند بعض المتصوفة المسلمين ، سيما وأنه قد عاصر اثنين من أقطابهم وهما : الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) ٠

ونعتقد أن أهم ما يجمع الفارابى بالمتصوفة وأصحاب الاشراق ، هو المعرفة الذوقية ، وفكرة الاتصال ٠ « فنظرية الاشراق عند الفارابى تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لانكارها شرط أن نسلم بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشرى والعقل الفعال ، اذ أن الاتصال بمجرده هو أيضا تجربة صوفية » (١٩٠) ٠

وتظهر المعرفة الاشراقية عند الفارابى فى الجدل الصاعد ، « فكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ، ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ٠ فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الالهية ، وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر » (١٩١) ٠ وفى ضوء هذا العقل « يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام ٠ وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معـرفة عقلية ، ومن هنـا ارتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة ، بل ارتبط بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية » (١٩٢) ٠

ويترتب على ذلك ، كما يرى د ٠ عبد القادر محمود ، أن المعرفة

---

(١٨٨) قارن كتاب (اثولوجيا) ، ص ٢٢ ــ ٢٣ ، والتساعية الرابعة (فى النفس ، لأفلوطين ، م ٨ ، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤ ٠

(١٨٩) انظر اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٥١ ، أيضا د٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٤٣ ــ ٤٤ ٠

(١٩٠) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٤ ٠

(١٩١) د٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٦ ٠

(١٩٢) د٠ عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، ص ٤٢٣ ، طبع دار الفكر العربى ، القاهرة ٠

الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده فى الواقع بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى (١٩٣) .

ولا نتفق مع هذه النتيجة ، لأن المعرفة العلوية لا توهب لأى انسان اتفق بل للانسان الذى بلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتلك المرتبة لا تنال الا بمزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس ، وكل ذلك اجتهاد للعقل فى الواقع يصبح بعده مهيئا لتلقى المعرفة الفيضية .

ولعل ايمان الفارابى بالمعرفة الذوقية التى يرتكن اليها المتصوفة كأحد مصادر المعرفة الرئيسية عنده ، يشكل أهم نقاط الالتقاء بينه وبينهم . وقد دعا ذلك بعض الباحثين الى القول : اننا يمكن أن نعد الفـــارابى متصوفا « اذا اعتبرنا رأيه بأن المعرفة انما هى اشراق من العقل الفعال على العقل الهيولانى رأيا صوفيا » (١٩٤) . ويمكن أن نعده متصوفا أيضا اذا اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفى « الذى يعمد أصحابه الى مزج أذواقهم الصوفية بانظارهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة » (١٩٥) .

وهذا الاطار المعرفى (الإبستمولوجى) الذى يضم الاثنين ، يشكل مفهوم التصوف النظرى عند أبى نصر ، والذى استقى منه ابن سينا فى تصـــوفه .

فقد لاحظ كثير من الباحثين أن تصوف الفارابى عقلى صرف أو نظرى يقوم على المعرفة والتأمل ، ويبنى « على الدراسة والبحث قبل كل شىء . فبالعلم ، والعلم وحده تقريبا ، نصل الى السعادة ، أما العمل ففى المرتبة الثانية ، ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هـــو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله » (١٩٦) .

وبينما يجعل الفارابى « الكمال ادراكا عقليـــا ، يجعل المتصوفون الكمال فى اماتة الشهوة ، واطلاق الروح من سجنها الجسدى للاتصال بالله عن طريق الاختيار الصوفى » (١٩٧) .

(١٩٣) نفس المصدر ، ص ٤٢٣ .

(١٩٤) د. عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، ص ٤ ، مط الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ .

(١٩٥) د. أبو الوفا التفتازانى : المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

(١٩٦) د. ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤٠ ــ ٤١ .

(١٩٧) د. الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٤٨ ، وانظر د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

والجانب النظرى فى تصوف الفارابى واضح وقوى دون شك ٠ ويكفى أن نشير الى رأيه فى السعادة ٠ فهى عنده « أن تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لا تحتاج فى قوامها الى مادة وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا ٠ الا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال » (١٩٨) ٠

والسعادة القصوى يمكن أن تتحقق أيضا بالكمال العقلى ، وذلك « بأن تصير المعقولات التى هى بالقوة معقولات بالفعل ٠ فمن ذلك يحصل العقل الذى كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل ٠ وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الانسان ، فهذه السعادة القصوى التى هى أفضل ما يمكن الانسان أن يبلغه من الكمال » (١٩٩) ٠

ولكن ذلك لا يدعونا ، بأى حال من الأحوال ، أن نحط من قيمة العمل عند الفارابى ، ونقول : انه يأتى فى المرتبة الثانية ، وان مهمته محدودة للغاية ! لأن نصوص الفارابى السابقة ورأيه فى السعادة وكيفية تحققها يثبت غير ذلك ٠ فان انتقال العقل من حالة الى أخرى أكثر تطورا . وبلوغ النفس مرتبة الجواهر المفارقة لا يكون بالعلم والمعرفة فحسب بل بالعمل والممارسة أيضا ٠

فنحن لا نبلغ تلك المنزلة الروحية السامية التى تحدث عنها الفارابى الا اذا أدينا مجموعة من الأفعال المحددة التى توصلنا الى تلك الغاية ، أى اذا انتقلنا من حيز النظر الى حيز الفعل أو العمل ٠ وتلك الأفعال عند فيلسوفنا بعضها « ارادية ، وبعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة » (٢٠٠) ٠ بل ان الفارابى يصرح بوضوح : ان القصد الى الأعمال يكون بالعلم ، وان تمام العلم بالعمل (٢٠١) ٠

وسوف نناقش فى الفصل القادم موضوع العلاقة بين الفلسفتين : النظرية والعملية بشكل أكثر تفصيلا ٠

ولكن هذا يجرنا الآن للحديث عن التصوف العملى عند المعلم الثانى ٠ فعلى خلاف الآراء السابقة نرى أن تصوف الفارابى ليس نظريا

---

(١٩٨) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ٠

(١٩٩) السياسة المدنية ، ص ٥٥ ٠

(٢٠٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ـ ٨٦ ٠

(٢٠١) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٣ ٠

فحسب بل عمليا أيضا ، ويمكن أن نلحظ ذلك فى ما كان عليه الفارابى من زهد فى الحياة ، وعزلة عن المجتمع ، وايثار للوحدة • لأنه « رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الانســان ، حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها » (٢٠٢) •

ونلحظ هذا الجانب العملى أيضا فى طريقة عيشه ولباســه • فقد روى المؤرخون أنه أثناء اقامته فى الشام كان بزى أهل التصوف ! وهذا بالنسبة لحكيم كالفارابى ليس مجرد زى عادى يرتديه ، وانما هو أمر له دلالة خاصة • كذلك رووا عنه أنه كان يؤثر العيش فى أحضـان الطبيعة فلم يكن يرى الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض • أما زهـده فليس بحاجة الى تعريف ، وقد ذكر المؤرخون جوانب كثيرة منه ، ويكفى أن نشير الى اشتغاله حارسا لأحد البساتين فى الشام وهو فى سن متقدمة حتى يكسب معاشه ، رغم ما كان يمكن أن يوفره له قربه من بلاط سيف الدولة من مال وجاه (٢١٣) •

وليست هذه أمورا شكلية بحتة ، وانما تحمل فى طياتها أدلة هامة على الجانب العملى من تصوف الفـارابى • ففى تأكيـده على اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتزكيتها ، ما يشبه مبدأ المجاهدة عند الصوفية • وقد عرف القشيرى (٣٧٦ ــ ٤٦٥ هـ) المجاهدة بأنها « فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات » (٢٠٤) •

وهكذا فان المتأمل « فيما كان يأخذ به الفارابى نفسه فى حياته ، وفيما كان يصور به منهجه ومذهبه ومسلكه فى هذه الحياة الدنيا ، وفيما كان يبتغى به وجه الله فى الحياة الأخرى ، وفيما كان يريد أن يحققه لنفسه وأن يحققه غيره فى الحياتين من السعادة القصــوى والبهجة العظمى ، يلاحظ أنه فى كل ذلك أدنى الى الصوفى النقى ، والزاهد الخلى ، والورع التقى ، الذى ينصرف عما فى الحياة من متاع حسى وجاه مادى ، ويقبل على كل ما فيها من نعيم عقلى وخلود روحى ، فاذا هو يجد فى الخلوة والعزلة ملاذه ، وفى التفكر والتدبر عياذه » (٢٠٥) •

---

(٢٠٢) الفارابى : الجمع بين رأيى الحـكيمين ، ص ٨٣ ، وانظـر : مصـطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٦٤ •

(٢٠٣) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ ــ ٢٢ •

(٢٠٤) القشيرى : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، ص ٨٢ ، مكتبة ومطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ــ ١٩٧٢ م •

(٢٠٥) د• محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى ، ص ٢٣ ، مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ •

أما بالنسبة للاتصال وهى القضية الأخرى التى يلتقى فيها الفارابى مع المتصوفة ، فان هذا الاتصال لا يرقى الى مستوى الحلول والاتحاد أو وحدة الشهود التى يقول بها المتصوفة كالحلاج مثلا · فالاتصال عند فيلسوفنا « مجرد سمو الى العالم العلوى وارتباط الانسان بالعقل الفعال ، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر · أما المتصوفة فينظمون بين العبد والرب وحدة غير منفصلة » (٢٠٦) ·

والفارابى لا يؤمن بامكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى والعقل الفعال ، لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الانسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال (٢٠٧) · كما أن نظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق وأن يمتزج العقل الانسانى بالعقل الفعال (٢٠٨) ·

وعلى الرغم من صحة هذه الآراء بوجه عام ، فاننا قد نجد عند الفارابى ، أحيانا ، (فناء) كالذى نجده عند الصوفية ، وقد نجد عنده (اتصالا) يتجاوز العقل الفعال الى الحق ذاته · وهذا واضح من قوله : « من شاهد الحق لزمه لزوما أو تركه عجزا ، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول · ومن تركه عجزا فقد لزمه عذرا ، وهو متجل فيشرق ، وسريع فيلحق ، وهو لا يضيع أجر المحسنين » (٢٠٩) · وفى هذا المقام يستشهد الفارابى بالآية الكريمة :

﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

فالفارابى هنا يتحدث عن (شهود الحق) لا شهود العقل الفعال ، فضلا عن اشارته الى الكشف والتجلى والاشراق ، وهى مما اختص بها الصوفية أو أصحاب الحقيقة دون غيرهم ·

ويدعونا ذلك للاشارة الى معلم آخر من معالم الارتباط بين الفارابى والمتصوفة ، ألا وهو استعماله أسلوب الرمز الصوفى وشيوع مصطلحاتهم عنده · حيث تكلم مثلا عن الأحدية ، والربوبية ، وعالم الأمر ، والعرش ، والكرسى · وغيرها ، فى جو صوفى رمزى خالص (٢١١) ، بالاضافة

---

(٢٠٦) د· ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤١ ·
(٢٠٧) د· الجر والفاخورى : المصدر السابق ، ص ١٤٨ ·
(٢٠٨) د· مدكور : نفس المصدر ، ص ٤١ ·
(٢٠٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ ·
(٢١٠) (ق : ٢٢) ، وانظر (فصوص الحكم) ، ص ٨ ·
(٢١١) انظر د· حسن حنفى : الفارابى شارحا ارسطو ، ص ١٩٨ ، ضمن (دراسات اسلامية) ، مكتبة الأنجلو المصرية ·

الى ما أشرنا اليه من حديثه عن المشاهدة والكشف والتجلى · وعلى ضوء ذلك ليست محض مصادفة اذن أن يسمى محى الدين بن عربى (ت ٦٣٨ هـ) أحد أهم أعماله الصوفية باسم (فصوص الحكم) ·

كذلك فان تدرج المراتب التى يمر بها من يرغب فى السعادة ، عند الفارابى ، يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية · « فالمرتبة الأولى فى رأيه هى مرتبة الارادة ، وتتلخص فى شوق زائد ورغبة أكيدة فى تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة · فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهى مجرد ارادة ، وان قامت على التفكير والتأمل فهى اختيار حقيقى ، وبعد الاختيار تجىء السعادة » (٢١٢) ·

وتبقى نقطة أخيرة تتعلق بتصوف الفارابى وابن سينا · فقد أشار (كارادفو) الى أن التصوف « لا يظهر فى مذهب ابن سينا الا فى آخره تاجا يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه ، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التى كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة · والأمر على نقيض ذلك عند الفارابى ، فالتصوف يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا فى كل أقواله ، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وانما هو حالة ذاتية ، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية فى جعل مذهبه غامضا بعض الشىء » (٢١٣) ·

وهذه ملاحظة صحيحة الى حد ما · فالمتأمل فى تصوف ابن سينا يجد أنه كان تصوف بحث ودراسة ونظر عقلى الى حد كبير ، بينما تصوف الفارابى تصوف عاطفة وممارسة وسلوك ، بالرغم من استناده أصلا الى أسس نظرية ومعرفية قوية ، وهو أمر يمكن ملاحظته أيضا من تأمل حياة كل من الفيلسوفين ·

ولكن هذا لا يعنى أن تصوف ابن سينا منفصل عن أجزاء مذهبه الأخرى ، أو أنه عالجه كفصل من فصول فلسفته · وربما كان (كارادفو) يشير بذلك الى القسم الذى أفرده ابن سينا (لمقامات العارفين) فى الجزء الأخير من (الاشارات والتنبيهات) (٢١٤) ، ولكننا يمكن أن

---

(٢١٢) د· ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٣٩ ·

(٢١٣) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثانى ، ص ٦ ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ·

(٢١٤) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبيهات بشرح الطوسى ، القسم ٣ ــ ٤ ، النمط التاسع ، ص ٧٨٩ وما بعدها ·

نتلمس الجوانب الصوفية مبثوثة في أغلب مؤلفاته الأخرى ، خاصة في الفصول المتعلقة بنظرية الفيض والمعرفة والسعادة (٢١٥) .

كذلك لا نتفق مع النتيجة التي توصل اليها (كارادفو) ، وهي أن تصوف الفارابي مجرد (حالة ذاتية) وليس نظرية من النظريات لأن تصوف الفارابي محاولة واعية ونظرية اشراقية أوضحنا دعائمها معالمها الخاصة ، وكان لتلك النظرية تأثير كبير على ابن سينا وعلى السهروردى شيخ الاشراق (٢١٦) . فالتصوف اذن قطعة من مذهب الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يوحي بذلك كارادفو (٢١٧)

رابعا : النبـوة :

(١) نظرية النبـوة :

لعل نظرية الفارابي في النبوة هي من أهم الأفكار التي أشاد دعائمها المعلم الثاني ، وأثرت بقوة على الفلاسفة اللاحقين له ، كما أثارت جدلا واسعا ، اتسم بالرفض في مجمله ، بين أوساط المتكلمين .

والحقيقة اننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية ، ونقومها التقويم الحق ، دون أن نضعها في الاطار التاريخي الذي ولدت فيه ، والظروف والملابسات التي أدت اليها . فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت كانت فيه النبوة تتعرض لحملات ظالمة ونقد عنيف من قبل بعض المفكرين في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، وبخاصة من قبل ابن الراوندي (عاش في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة) ومحمد بن زكريا الرازي (٢٥١ - ٣١٣ هـ) الطبيب والفيلسوف المعروف ، والذي أورد له المؤرخون كتابين في هذا الخصوص هما : « مخاريق الأنبياء » و « نقض الأديان ، أو في النبوات » (٢١٨) .

فكان أن استنفر ذلك الهجوم نفرا من علماء المسلمين ومفكريهم ،

---

(٢١٥) فيما يخص المعرفة الاشراقية عند ابن سينا انظر النجاة ، ج ٢ ، الطبيعيات ص ١٦٥ - ١٦٧ ، تحقيق : محي الدين صبرى الكردى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

(٢١٦) عن تأثير نظرية الفيض على السهروردى ، انظر ، د. محمد على أبو ريان المصدر السابق ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١٧) د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

(٢١٨) انظر البيرونى : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى ، ص ٢٠ نشرة : ب . كراوس ، مطـ القلم ، باريس ، ١٩٣٦ م .

تصدوا له بالنقد والتفنيد (٢١٩) ولعل أهم محاولة للرد على هذا الفكر الهدام ، تلك التى قام بها المعلم الثانى • فهو لم يكتف بالنقد السلبى الذى يحمل طابع الرد المباشر والتفنيد الصارم للدفاع عن العقيدة كما فعل غيره ، بل انتقل الى ما يمكن تسميته (بالنقد الايجابى) الذى يرمى الى تأسيس العقيدة على دعائم عقلية ثابتة ، لأنه كان ازاء من يرفض الوحى جملة وتفصيلا ، وبالتالى فهو يرفض الأحاديث والأخبار التى يتناقلها الرواة فى الدفاع عن النبوة والذب عن حياضها • فكان لابد للفارابى أن يتناول القضية من منظور عقلى فى المقام الأول ، على أساس ان دليل العقل هو الحكم الأول والأخير عند هؤلاء ، وهو عندهم مقدم على الأسانيد والأخبار ، فضلا عن اتفاق الناس بمختلف مذاهبهم عليه ! وهذا مايميز الفارابى عن غيره ممن تصدى للرد على منكرى النبوة •

كذلك لم يكن يخفى على الفارابى ان هجوم الرازى الطبيب وابن الراوندى ، وان بدا مقصورا على نقد النبوة أو نقضها ، فانه كان يرمى بالأساس الى التشكيك فى الوحى وهو السمة المميزة لكل دين سماوى ، وللاسلام بشكل خاص ، ومن ثم هدم الدين ، ليكون الدرب معبدا أمام الالحاد ! — ولذا شملت ردود الفارابى جوانب أخرى من فلسفة الرازى وابن الراوندى ، كانت تصب ، فيما يبدو ، فى نفس الاطار ، وترمى الى نفس الهدف (٢٢٠) • فكانت نظريته فى النبوة اذن دفاعا عن الدين بشكل عام وعن الاسلام بوجه خاص •

زد على ذلك ان للنبوة عند الفارابى وظيفة سياسية واجتماعية هامة ، لأن للنبى الرئاسة الأولى فى (مدينته الفاضلة) كما سنرى ، ومحاولة الرازى وغيره هدم النبوة ، هى محاولة لهدم الكيان السياسى للمجتمع كما تصوره فيلسوفنا • فدفاع الفارابى الايجابى عن النبوة ،

---

(٢١٩) من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : أبو القاسم البلخى (ت ٣١٩ هـ) وهو رئيس معتزلة بغداد ، وأبو على الجبائى (ت ٣٠٣ هـ) ، وابنه أبو هاشم (ت ٣٢٤ هـ) ، أبو حاتم الرازى (ت ٣٣٠ هـ) فى كتابه المشهور (أعلام النبوة) ، وكذلك (الحسن بن الهيثم) الرياضى المعروف (ت ٤٣٠ هـ) ، فضلا عن الفارابى الذى تذكر له عدة كتب فى الرد على الرازى وابن الراوندى • انظر (رسائل فلسفيه للرازى) ، ص ١٦٧ وما بعدها ، نشرة : كراوس ، ج ١ ، القاهرة ١٩٣٩ ، وانظر د• ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٨٦ و ٨٨ •

(٢٢٠) يذكر له (القفطى) فى (أخبار الحكماء ، ص ١٨٣ — ١٨٤) كتابين فى هذا الموضوع هما : (كتاب الرد على الرازى) ، و (كتاب الرد على الراوندى) ، ويؤكد ذلك (ابن أبى أصيبعة) فى (عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩) ويذكر الكتابين على الشكل التالى : (كتاب الرد على الرازى فى العلم الالهى) ، و (كتاب الرد على ابن الراوندى ، فى الجدل) •

بتاسيسها على أسس عقلية وسيكولوجية ، هو دفاع ايضا عن التصور السياسى فى الاسلام ٠

واذا فهمنا نظرية النبوة عند الفارابى ضمن هذا الاطار التاريخى والسياسى والاجتماعى ، أمكننا حل كثير من الاشـــكالات التى اثيرت حولها ، والتفسيرات التى فسرت بها ، والنتائج التى بنيت عليها ، والتى لم يدر بخلد الفارابى منها شىء أبدا ٠ ولعرفنا أن هـــذه النظرية فى محصلتها النهائية ، محاولة جادة ومخلصة من قبل المعلم الثانى للذود عن الاسلام فى وجه خصومه ٠ ولنحاول الآن القاء الضوء على مفهوم النبوة عند فيلسوفنا ٠

تستند نظرية النبوة عند الفارابى الى أسس سيكولوجية ومعرفية ، حيث تلعب المخيلة دورا رئيسيا فى تكوين الأحلام والرؤى ، كما يقـوم العقل الفعال بدور أساسى فى المعرفة التى يتلقاها الانسان (الفاضل) الذى يصل الى درجة عالية من الكمال ٠ والاتصال بالعقل الفعال امـا أن يكون عن طريق المخيلة ، وهذا هو الوحى أو النبوة ، واما أن يكون عن طريق النظر والتأمل والعقل وهذا هو شأن الحكيم أو الفيلسوف ٠

وقد عرض الفارابى ذلك فى (المدينة الفاضلة) فقال : « واذا حصل ذلك ــ أى الاتصال بالعقل الفعال ــ فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه ٠ فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة ٠ فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (٢٢١) ٠

فالنبى اذن يتلقى الحقائق عن طريق المخيلة الصادقة ، فهو بشر منح مخيلة عظيمة ، وقد لاحظنا أن المخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس ، وتتجاوز دور الحفظ بأن تقوم بتركيب هذه المحسوسات بعضها مع بعض ، أو فصلها بعضها عن بعض ٠ وهــذه هى (المخيلة المبدعة) التى قال بها علماء النفس المحدثون ، والتى تخلق صورا مبتكرة لا تحاكى فيها الأشياء الحسية ، وهى تختلف عن (المخيلة الحافظـة)

---

(٢٢١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ٠

التى تقوم بحفظ الصور والآثار الحسية المستمدة من العالم الخارجى ٠ والمخيلة المبدعة بما لها من قدرة على الابتكار وابداع الصور الجديدة تنتج الاحلام والرؤى (٢٢٢) ٠

وقد لاحظنا الدور الهام الذى تقوم به المخيلة فى العمليات النفسية بشكل عام ، من ذلك صلتها بالميول والعواطف ، ودخولها فى الأعمال والحركات الارادية ، وامدادها للقوى النزوعية بما يوجهها الى هدف معين ، وتغذيتها للرغبة والشوق ، ودفعهما للسير فى الطريق حتى النهاية (٢٢٣) ٠ ولكن أهم دور للمخيلة يتعلق بموضوعنا ، هو وظيفتها فى الاحلام والرؤى ٠

وأفعال المخيلة تتم أثناء النوم وفى اليقظة ٠ أما أثناء النوم فتكون قوى النفس الأخرى كالحاسة والنزوعية والناطقة فى شبه توقف ٠ حيث تنفرد القوة المتخيلة بنفسها ، وتستحضر ما هو مخزون فيها من صور المحسوسات ، فتركب وتحلل فيها حتى تبتكر صورا جديدة ٠ بالاضافة الى ذلك فان للمخيلة قدرة كبيرة على المحاكاة ، فهى تحاكى قوى النفس المختلفة بما هى عليه من أحاسيس أو انفعالات أو تاثر أو نزوع (٢٢٤) ٠

والمخيلة قد تحاكى أشياء فى الخارج ، « فيقوم ما تحاكيه المخيلة من ذلك الشىء مقام ذلك الشىء لو حصل فى الحقيقة » (٢٢٥) ٠

والفارابى يقول ، كما لاحظنا ، بحس باطن وحس ظاهر ، وهما يقابلان ما يعرف فى الدراسات النفسية الحديثة بالعقل الباطن والعقل الواعى ٠ والحس الباطن عنده هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية ، غير أننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ، كما هو الحال عند فرويد مثلا ، زد على ذلك أن المعلم الثانى لم يتجه الى الماضى فقط فى تفسير الأحلام ، بل اتجه أيضا الى المستقبل ، والرؤى الصادقة عنده دليل على ذلك ٠ فرؤيا يوسف الصديق (عليه السلام) تحققت مستقبلا فى أرض مصر ، وحين نزلت أول آية من القرآن عن طريق جبريل على نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو فى غار حراء ، دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية ٠ غير أن الفارابى يقصر الرؤى

---

(٢٢٢) د٠ ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٣ ، وانظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥٩ ٠

(٢٢٣) انظر ص ١٧١ من هذا الفصل ، وراجع (المدينة الفاضلة) ، ص ٩٠

(٢٢٤) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ ـ ٨٩ ٠

(٢٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ ، وانظر ص ٨٩ ـ ٩٠ من نفس الكتاب ٠

الصادقة على الأنبياء فحسب . ولم نلمس عنده قولا يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة . كما نلمس ذلك فى بعض المذاهب السيكولوجية الحديثة المعارضة لمذهب فرويد (٢٢٦) ٠

على أن المخيلة لا تحاكى القوة الحاسة والنزوعية فقط ، بل انها تحاكى القوة الناطقة أيضا ، وذلك بمحاكاة المعقولات التى هى فى نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات . بأفضل المحسوسات وأكملها ، مثل الأشياء الحسنة المنظر ٠ ولما كان العقل الفعال هو السبب الذى ينقل المعقولات من القوة الى الفعل . وكان ما سبيله أن يصبح عقلا بالفعل هى القوة الناطقة ، فان ما تناله الناطقة عن العقل الفعال — وهو الشىء الذى منزلته منزلة الضياء من البصر — قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما ، فتعطيها أحيانا المعقولات التى شانها أن تحصل فى الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسة التى شأنها أن تحصل فى الناطقة العملية ، فتقبل القوة المتخيلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التى تركبها هى ، وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هى ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى ، « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات ، بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التى تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية » (٢٢٧) ٠

اذن فالعقل الفعال يفيض الصور الجزئيــة على المتخيلة فتكون الاحلام والرؤى الصـــادقة ، وقد يفيض عليها المعقولات الكلية فتكون المحاكاة للأشياء الالهية والعقول المفارقة ، كمـا هو الحـال حينما يـرى النائم المفارقات والسموات وما فيها فيلتذ بما يرى ٠ والرؤيا الصادقة هى شعبة من شعب النبوة ٠ ولقد جاء فى الحديث الشريف :

« **الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة** »

وبذا تتبين العلاقة الوثيقة التى يقيمها الفارابى بين الأحلام والرؤى وبين النبوة والوحى ٠ فهما قد يختلفان فى الوسائل كأن تكون الرؤيا فى حال النوم والوحى فى حال اليقظة ، ولكنهما يؤديان الى غاية واحدة لأن الرؤيا الصادقة ، كما لاحظنا ، هى جزء من النبوة أو شعبة من

---

(٢٢٦) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٦٠ ٠

(٢٢٧) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ — ٩٢ ٠

(٢٢٨) انظر صحيح البخارى بشرح الكرمانى ، ج ٢٤ ، كتاب التعبير ، ص ٩٩ ، مط البهية ، مصر ، ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م ٠ وفى رواية أخرى : « ان رؤيا المؤمن جزء من النبوة » ، انظر صحيح مسلم بشرح النووى ج ٥ ، كتاب الرؤيا ، ص ٢٣ ، ط ١ مط المصرية بالأزهرية ، ١٣٤٩ هـ — ١٩٣٠ م ٠

شعبها ، ولذا فان الفارابى حينما يعقد فى كتابه (آراء أهـل المدينـة الفاضلة) فصلين متتالين فى (سبب المنامات) وفى (الوحى ورؤية الملك) ، فانما ليؤكد الصلة بين هذين المبحثين (٢٢٩) ٠

ذلك هو أثر المخيلة ودورها أثناء النوم ، حيث تؤدى الى حصول الرؤيا الصادقة . أما فى حال اليقظة فللمخيلة دور آخر لا يقل أهمية ، يفصله الفارابى فيقول : « ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جـدا ، وكانت المحسـوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أفعالها التى تخصها ، ٠٠٠٠ فان تلك المتخيلة تعـود فترتسم فى القـوة الحاسـة ٠٠٠٠ ولأن هـذه ـ القوى ـ متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك ، مرئيا لهذا الانسان ٠ فاذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات فى نهاية الجمال والكمال ، قال الذى يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منهـا فى سائر الموجودات أصلا ، ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ٠ فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية ٠ وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة ، وأكمـل المراتب التى يبلغها الانسـان بقوته المتخيلة » (٢٣٠) ٠

فالنبى انسان منح مخيلة عظيمة صـادقة لا تستغرقها الحـواس ولا تستخدمها القوة الناطقة ، ويستطيع النبى بهذه المخيلة الاتصـال بالعقل الفعال سواء فى حال اليقظة أو حال النوم ، فاذا اتصل به أصبح ينقل عن أشياء عجيبة لا مثيل لها فى عالم الموجودات ، فضلا عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله ٠ واذا بلغت المخيلة غاية فى الكمال ، فانها سـوف تقبل ، بفيض من العقل الفعال ، الرؤى الصادقة الحاضرة والمستقبلة ٠ كما يقبل صورا للمعقولات والموجودات الشريفة ويراها ، فتكون له حينذاك (نبوة) بالأشياء الالهية ، وهذه أكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة ٠ والانسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة ، وله هذه القوة فى مخيلته هو النبى ، وهذا أمر هام جدا لابد من الاشارة اليه حتى لا يحدث خلط ٠

---

(٢٢٩) د٠ ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٤ ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ٨٨ ، ص ٩٣ ٠

(٢٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٣ ـ ٩٤ ٠

فالمخيلة ليست على مستوى واحد عند جميع الناس . فهناك من هو دون النبى ، حيث يرى بعض الأشياء والمعقولات الشريفة فى نومه وبعضها الآخر فى يقظته ، وهناك من « يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وابدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا : فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها فى اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها فى اليقظة ولا يقبل الجزئيات .. الخ » (٢٣١) .

اذن فهؤلاء الذين يمتلكون مخيلة دون مخيلة النبى لا يستطيعون محاكاة المعقولات الشريفة ورؤيتها دائما ، بل قد يرون بعضها فى اليقظة ، وبعضها الآخر فى النوم ، وقد يتخيلونها فى النفس ولا يرونها بالبصر ، وهكذا ، وهؤلاء يعبرون عن رؤاهم برموز وتشبيهات وألغاز ، ويبدو أن أبا نصر يشير هنا الى كبار الأولياء والأقطاب من الصوفية (٢٣٢) ، الذين غالبا ما يعبرون عن تجاربهم الصوفية بلغة الرمز والاشارة ، لا لغة التصريح والعبارة .

هذه هى نظرية النبوة عند أبى نصر . أقام دعائمها ، كما لاحظنا على أسس سيكولوجية وعقلية . واستهدف بالأساس اثبات الوحى عقلا كما هو ثابت شرعا .

(ب) نقد نظرية النبـــوة : ـ

لم تسلم نظرية النبوة عند الفارابى من أوجه نقد كثيرة ، لعـــل أهمهـــا :

(أ) ما يقال من أن تفسير النبوة بهذا التفسير النفسى والعقلى ، يتعارض مع بعض النصوص الدينية الثابتة المتعلقة بنزول جبريل (عليه السلام) ، وغير ذلك من الآثـــار المتصلة بالوحى وطرائقـــه ، واعتبر د . مدكور أن التساؤل هنا تعز الاجابة عليه (٢٣٣) !

وللاجابة على هذا الاعتراض ، فاننا نشير ابتداء الى أن الفارابى لم ينكر شيئا مما ورد فى الشرع من نصوص وأخبـــار تتعلق بموضوع النبوة والوحى لا تلميحا ولا تصريحا . أما اذا قيل ان الفارابى لم يتقيد بتلك النصوص بشكل حرفى ، واصطنع لنفسه طريقا عقليا خاصا ، فنعيد

---

(٢٣١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٤ .

(٢٣٢) د. ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٦

(٢٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

ما سبق وأشرنا اليه ، وهو ان الفارابى فى هذا الموضع لم يكن بصدد مناقشة من يؤمن بالنبوة ايمانا جازما ، ويسلم بما ورد بشأنها من نصوص وأحاديث وأخبار ، وانما كان يواجه من أنكر النبوة أصلا ، ولم يؤمن بما جاء بشأنها من نصوص الشرع ، ولذا فهو مضطر الى التسلح بأسلحة العقل ، سيما وأن الخصم لا يمل من التكرار بأنه لا يسلم الا بما جاء به العقل فقط !

اضف الى ذلك ان الذين تناولوا نظرية النبوة عند المعلم الثانى اقتصروا على رأيه الوارد فى كتاب (المدينة الفاضلة) ، ولم يحاولوا إستقصاء آرائه الواردة فى الكتب الأخرى ، فبدا وكأن الفارابى يهمل أو يقلل من شأن النصوص الدينية والأخبار التى تتصل بالوحى ، ولكننا لو ألقينا نظرة على رسالته الموسومة (بالأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة) (٢٣٤) ، لوجدنا رجلا يؤمن ايمانا عميقا بالنبوات والرسالات كما وردت فى القرآن ، بل انه يفسر القرآن ويشرح قصص الأنبياء ، ويذكر طرفا من أخبارهم ، ويخص نبينا المصطفى محمدا (ص) بالذكر ، وكأننا أمام مفسر ينهل ما يشاء من ينابيع الكتاب والسنة ، كما هو الحكيم الالهى الذى ينهل ما يشاء من ينابيع العقل · وتلك هى عبقرية الفارابى وموطن ابداعه · ولا غرابة ··· ألم يذكر المؤرخون أنه كان قاضيا فى منطقته (فاراب) قبل أن يرحل عنها الى بغداد ؟

والخلاصة أننا اذا أردنا التفسير العقلى والنفسى للنبوة نجد ذلك فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) · واذا أردنا التأكد من استناد الفارابى للنصوص الشرعية فى رؤيته للنبوة والرسالة ، فيجب أن نلقى نظرة على كتبه الأخرى وخاصة (رسالة الأسئلة اللامعة) ، و (الدعاوى القلبية) وفيه نص هام يسلم فيه الفارابى بكل ما جاء فى الشرع من تصورات حول النبوة حيث يقول : « وان المعجزات حق ممكنة الوجود فى الأنبياء ، وان الدعاء حق واجب ومشفع به ، وان الرؤيا والمنامات حق ، وان ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق ، وان اخبارهم بالمغيبات حق ، وان العبادات واجبة ، وان ما يأتى به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهى حق واجب » (٢٣٥) ·

(ب) الاعتراض الثانى يتعلق بما زعم من أن الفارابى يضع

---

(٢٣٤) انظر ص ٩٧ ـ ١١٥ ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) للفارابى ، تحقيق وتقديم : د· محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

(٢٣٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١١ ·

الفلسفة فوق النبوة ، لأن النبى يتلقى الوحى عن طريق المخيلة ، بينما الفيلسوف يدرك الحقيقة ويتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل . والمخيلة مشوبة بالحس ، بينما العقل مجرد منها ، وبما أن العقلى مقدم على الحسى . فهم يرون أن استنتاجهم هذا صحيح . وقد ذهب الى هذا الرأى بعض الباحثين ، لعل أولهم (دى بور) الذى قال : « والفارابى يذهب الى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال. وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان فى العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى (؟) ، او على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية . تقول هذه الفلسفة ان كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة » (٢٣٦) .

والحقيقة ان هـــذا الاعتراض وما يترتب عليه لا يستند الى أى أساس ، لعدة أسباب هى :

١ ــ ان الفارابى فى عرضه لطريقى النبوة والحكمة ، لم يكن بصدد تفضيل أحدهما على الآخر ، وانما كان بصدد الكشف عن الأصل الذى صدر عنه كل منهما ، وهذا الأصل ، مع حفظ الفوارق ، واحــد ، وهو العقل الفعال ، « فالفارابى لا يأبه بهــذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعا . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بهذا الطــريق الذى وصلت الينـــا منه ، بل الأصـــل الذى أخـــذت عنه » (٢٣٧) .

٢ ــ ليست المعرفة التى يتلقاها النبى هى عن طريق المخيلة فحسب، بل انه قد يتلقاها عن طريق العقل والتأمل أيضا ، وذلك بقوة قدســـية يختصه بها الله سبحانه . « فالنبوة تختص فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كمـــا تذعن لروحــك غريزة عالم الخــلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش بما فى اللوح المحفوظ من الكتـــاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله (الى عامة الخلق) » (٢٣٨).

---

(٢٣٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٥٣ ــ ١٥٤ .

(٢٣٧) د. مدكور : المصدر السابق ، ص ٩٦ .

(٢٣٨) الفارابى : فصوص ، ص ٩ ، وانظر (الثمرة المرضية) ، ص ٧٢ ، نشرة ديتريشى ، حيث سقطت الجملة الأخيرة من الطبعة الهندية للفصوص .

وبذا تمتاز النبوة على الفلسفة لأنها جامعة للطريقين : طـريق المخيلة الصادقة وطريق العقل والتأمل ، بينما الفلسفة قاصرة على طريق واحد هو الطريق العقلى التأملى · ولذا حق ما قاله ابن رشد ، وكأنه يلخص هذا المعنى : « أصدق كل قضية هى ان كل نبى حكيم . وليس كـل حكيم نبيـا ، ولكنهم العلمـاء الـذين قيـل فيهم انهم ورثـة الأنبياء » (٢٣٩) ·

زد على ذلك ان النبى ، كما أشـار الفـارابى ، يمكن أن يأتى بالمعجزة « لأن المعجزات حق ممكنة الوجود فى الأنبياء » (٢٤٠) ، بينما يعجز عن ذلك الفيلسـوف ، وفى ذلك امتيـاز كاف وأفضـلية كبرى للنبى ·

٣ ـ هناك مدخل آخر لتفضيل النبى على الفيلسوف عند الفارابى وهو اللغة · « فاللغة مرتبطة بالاحساس والتخيل ، والحـكيم اذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فانه سيكون فى موضع أدنى من موضـع النبى ، الذى لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية فى صور ، والذى مخيلته متحدة بصورة مباشرة بالعقل الفعال · اذن ، ففى نظر الجماعة البشرية يتمتع النبى بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف : للنبى رسالة قابلة للانتقال الى جميع البشر ، وهو مفهوم من قبل الكافة ، ذلك لأنه يتوجـه الى عموم الناس » (٢٤١) ·

ان الفارابى يصرح دائما بأن النبوة هى أكمل المراتب التى ينالها الانسان ، ولذا فضلها على كل ما عداها ، واذا حاول البعض استنتاج رأى خلاف ذلك ، فهو استنتاج خاطىء ، أو هو ـ كما قال كوربان ـ ضرب من الكلام يسىء فهم جوهر الفلسفة النبوية (٢٤٢) !

٤ ـ والفارابى يرى أن (الوحى) له الأفضلية ، وهو المقدم لكى يقوم بالدور الرئيسى فى حياة الناس · فهو الذى يحدد الاعتقادات التى يجب على الجمهور التمسك بها ، والأعمال التى يجب عليهم انجازها ،

---

(٢٣٩) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٥٨٣ ، نشرة : موريس بويج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ ·

(٢٤٠) الفارابى : رسالة الدعاوى القلبية ، ص ١١ ·

(٢٤١) روجيه أرنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى ، ص ٣٨ ، ترجمة : د· أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥

(٢٤٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥١ ·

اذا هم ارادوا تحقيق السعادة الدنيوية فى هذا العالم والسعادة الأسمى فى العالم الآخر (٢٤٣) ٠

(جـ) يبقى الاعتراض الثالث والأخير ، وهـو ما قد يثار من أن أبا نصر قد جعل النبوة مكتسبة ينالها الانسان بجهده وعمله ورقيه العقلى والنفسى ، بينما هى فى حقيقتها فطرية ، أو هبة من الله سبحانه ، لا يمنحها الا للمصطفين من عباده ، وليس فى مقدور أى انسان أن ينالها بل من يختاره الله فقط ٠

ولو تأملنا فى النصوص الواردة عن الفارابى ، لوجدناه يصرح بأن النبوة ليست مكتسبة بل هى فطرية ، فيقول : « الروح القدسـية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ٠ ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها عن بدنها الى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » (٢٤٤) ٠ ويقـول أيضا : « ان ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سـبيل التعليم الشاق فهو حق » (٢٤٥) ٠

وواضح هنا ان الفارابى يرفض أن تكون النبوة أمرا مكتسبا عن طريق التعليم ، بل ان نفس النبى تكون مفطورة من قبل الله سبحانه ، فاذا أضفنا الى ذلك قوله السابق « النبوة مختصـة فى روحهـا بقوة قدسية ... الخ » وغيرها من الأقوال ، تأكد لنا بما لا يقبل الشك ، أن النبى عنده مفطور من الله ٠ « واذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة الى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء ، فما هذا الا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل الى هذه القوة عن طريق التأمل ٠ ولكن الأساس ـ عنده ـ هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها ، وهذا شىء غير ميسور لسائر البشر » (٢٤٦) ٠

وقـول الفارابى ان النبوة فطرية وهبة من الله سبحانه ، وانهـا (لا تأتى عن طريق التعليم الشاق) يتفق مع « تصـور المسلمين عامة

---

(٢٤٣) Dr. Muhsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, the new Encyclopedi a Britanica, Vol. 9, p. 1019. 15th edition.

(٢٤٤) فصوص ، ص ١٣ ، وقارن (الثمرة المرضية) ، ص ٧٥ ٠

(٢٤٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١١ ٠

(٢٤٦) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٦٢ ٠

للنبوة . « فالنبوات كلها علوم وهبية ، لأن النبــوة ليست مكتسبة · والشرائع كلها من علوم الوهب عند أهل الاسلام » (٢٤٧) ·

خامسا : حدود المعرفة ، وهل نستطيع ادراك حقيقة الشيء ؟ :

الفارابى فيلسوف عقلى يؤمن بقدرة العقل على ادراك حقــائق الأشياء ، ويؤمن بامكانية الانسان فى الوصول الى الحقيقة ، وبلوغ اليقين · وهذا الأمر عنده من الوضوح بمكان ، ويكاد ينطق به كل جزء من بنيانه الفلسفى ، سواء فى الالهيات ، او الطبيعة ، أو النفس ، أو المعرفة · ولقد لاحظنا ذلك فى كل ما بحثنا حتى الآن من موضوعات فى فلسفة المعلم الثانى ·

غير ان نصا له ، ورد فى رسالة واحدة فقط من رسائله ، وتكرر بنفس المعنى فى ذات الرسالة ، كان كفيلا بأن ينسف كل تلك العمـــارة الفكرية التى شادها فيلسوفنا · لأن هذا النص ، الذى يكاد يكون يتيما ، يعبر فيه عن رأى جديد يناقض أسس مذهبه . ويتنافى مع ما جاء عنده من امكان المعرفة · وعلى ضوئه قد يكون الفارابى ريبيا أو (لا ادريا) ! ، أو يقترب ، فى أحسن الأحوال ، من موقف الفيلسوف الألمــانى عمانويل كنت (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤ م) الــذى رأى أن العلم محــدود بالظــواهر (Phenomenon) . ولا يســتطيع العقــل ادراك حقيقة الشيء فى ذاته (Nomenon) (٢٤٨) ، وان « العقــل البشرى يقــع فى كثير من المتناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل الى حل هذه المتناقضات الا بالتمييز الواضح الصريح بين (الظاهرة) و (الشيء فى ذاته) » (٢٤٩) ·

والفارابى يميز أيضا ، من خلال ما سنذكره له ، بين ظاهر الشيء ، وبين حقيقته ، ويرى اننا لا نعرف من الأشياء الا ظواهرها وصفاتها ، أما حقائقها وماهياتها ، فهى خارج اطار الادراك العقلى ·

يقول أبو نصر : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قــدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشـياء الا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، والدالة على حقيقته ، بل انهــا

---

(٢٤٧) انظر محى الدين بن عربى : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ١٢١ ، تحقيق وتقديم د· عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة د· ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ·

(٢٤٨) انظر د· نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨١ ، وانظر د· جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان ، ص ٨٣ ·

(٢٤٩) انظر د· زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ص ١٠٢ ، وانظر ص ١٠٠ ــ ١٠١ ، مكتبة مصر ·

أشياء لها خواص وأعراض ! فانا لا نعرف حقيقة الأول ، ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، والنار والهواء والماء والأرض . ولا نعرف حقائق الأعراض » (٢٥٠) ٠

ويفصل أبو نصر هذا الموضوع مع شرح الأمثلة التى ذكرها فيقول : « ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما نعرف شيئا له هذه الخاصة ، وهو انه الموجود لا فى موضوع ، وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له ادراك وفعل ، فان المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص أو لازم ، والفصل الحقيقى لا ندركه ، ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ٠٠٠٠٠٠٠٠ ومثاله فى النفس أنا رأينا جسما يتحرك ، فاثبتنا لتلك الحركة محركا ، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام ٠٠ وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، بل انما نعرف أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة ، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات » (٢٥١) ٠

ويعلل الفارابى سبب موقفه هذا ، ويعزوه الى أن أصل معرفتنا هو الحس ، وهو متغير ، فلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية ٠

يقول أبو نصر : « الانسان لا يعرف حقيقة الشىء البته ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ، ويعرف حينئذ بالعقل ، بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ، ويتدرج من ذلك الى معرفة محصلة عن محققه » (٢٥٢) ٠

والحقيقة ان هذه آراء غريبة تتناقض كلية مع مذهب الفارابى الذى عرفناه ، والذى يؤمن فيه بمعرفة الفصول المقومة للأشياء ، ومعرفة الحدود والماهيات ، وبالتالى معرفة حقيقة النفس والجوهر والجسم وغيرها من الموضوعات ٠ وقد يكون الفارابى معذورا اذا قال باستحالة معرفة حقيقة الله أو الأول ، فذلك أمر مسلم به ، ولكن يصعب ايجاد العذر له فى انكاره امكان معرفة حقيقة الأشياء جميعا ، لأنه لم يكن

---

(٢٥٠) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ٠ و (الفصل المقوم) « عبارة عن جزء داخل فى الماهية ، كالناطق مثلا ، فانه داخل فى ماهية الانسان ، ومقوم لها ، اذ لا وجود للانسان فى الخارج والذهن بدونه » ـ انظر (التعريفات) للجرجانى ، ص ١٤٦ ٠

(٢٥١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ـ ٤ ٠

(٢٥٢) المرجع السابق ، ص ١٢ ٠

ريبيا ولا متبعا لمذهب الشـــكاك السفسطائيين ، بل انه مختلف معهم كليـــة ٠

ولا نريد أن نستحضر هنا جميع الشـــواهد الدالة على تناقض مذهبه مع هذه المقولة التى سردها فى كتـاب (التعليقات) ، لأن ذلك يقتضى منا اعادة عرض مذهبه كله ، فهذا المذهب بأجمعـه شـاهد على ما نقول ٠ ولكن يكفى أن نذكر فى هذا الصدد قوله : « الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، منفيا عنه اللواحـق الغريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقـوة لها تسـمى العقل النظرى » (٢٥٣) ٠

فهذا كلام صريح بأن العقل قادر على ادراك حد الشيء أو معناه أو حقيقته أو ماهيته ، فكل هذه المصطلحات تؤدي الى معنى واحد هو حقيقة الشيء (٢٥٤) ٠

زد على ذلك ان العقل الانسانى ، عند الفارابى ، اذا بلغ مرتبة العقل المستفاد ، أصبح بامكانه الاتصال بالعقل الفعال ، وتلقى الحقائق اليقينية منه ٠ فماذا سيكون الأمر بالنسبة للحكيم الذى يتصل بالعقل الفعال ، ويتلقى منه المعقولات مباشرة ؟ هل هو غير مدرك لحقيقة الشيء أيضـــا ؟!

ان فلسفة الفارابى فى هذه النقطة بالذات تقول بغير ذلك ، وقد لاحظنا هـذا الأمر فى المعرفة الاشراقية ، بل والمعرفة العقلية أيضـــا ٠ فكيف تسنى لفيلسوفنا أن يقول ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الشيء ؟٠

ومن الغريب أن يعلل الفارابى ذلك بأن المعرفة الانســانية قائمـة على الحواس فى بدايتها ، ثم يأتى العقل ليميز بين المختلف والمتشـابه ويعرف بعض اللوازم والخواص ليس أكثر ، ولهذا تبقى المعـرفة ناقصـة بالنسبة لحقيقة الشيء ، فتلك حجة طالما تمسك بها السفسطائيون الـذين حاولوا اثبات عدم امكان المعرفة لأن مبدأها الحس ، والحس متغير

---

(٢٥٣) الفارابى : فصوص ، ص ١٣ ٠

(٢٥٤) حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان ، وماهية الشيء ما به الشيء هو هو (الجرجانى : التعريفات ، ص ٨ ، ص ١٧١) ، والحد : قول دال على الماهية (ابن سينا : النجاة ، ج ١ ، ص ٧٩ ، نشرة الكردى ، القاهرة ، القاهرة ١٩٣٨) ، والحد مؤلف من جنس وفصل ، كما يقال : الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا (الفارابى : فصوص ، ص ٢٢) وانظر الخوارزمى حيث يذهب الى نفس المعنى فى (مفاتيح العلوم) ، ص ٨٥ ـ ٨٦ ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ ٠

وبذا يستحيل وجود حقيقة ثابتة ! وهو ينقض تلك الحجة في نفس كتاب (التعليقات) حينما يقول : « ان حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس . وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٢٥٥) .

فهو يثبت هنا أن الحس يمكن أن يكون مصدرا للمعرفة ، ولم يحدد تلك المعرفة بأنها نسبية كما ذهب السفسطائيون ، بدليل قوله اننا يمكن أن ننطلق منها كمعرفة جزئية الى معرفة الكليات . وليت شعري ، ماذا تكون الحقيقة غير العلم بالكليات ؟!

وبامكاننا أن نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تنقض هذا الرأي الغريب الذي نجده في (التعليقات) . والتي يكفي أن نشير ، بالاضافة الى ما ذكرناه ، الى ان فيلسوفا يبني هذا النسق العقلي المنطقي المحكم ، أو يتبنى نظرية كنظرية الفيض والعقول العشرة ، لا يمكن أن ينهج نهجا (لا ادريا) أو سفسطائيا كهذا ! .... نقول بامكاننا أن نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تدحض هذا الرأي السفسطائي من واقع فلسفة الفارابي ذاتها ، لأن مذهبه كله في الحقيقة ، مناقض لهذا الرأي . لذا نكتفي بما ذكرناه ، لنخلص الى أن رأيه هذا الوارد في رسالة (التعليقات) لا ينسجم مع أسس فلسفته ، سواء في الطبيعة أو النفس أو المعرفة والأخلاق ، بل انه كفيل بأن يهدم تلك الفلسفة من أساسها .

ولكن هذه مشكلة بحاجة الى حل ، وهنالك عدة حلول ، نفترضها . ونحاول معرفة مقدار كل فرض من الصواب والاثبات ، وهي :

١ ــ قد يكون من المحتمل أن المعلم الثاني أراد ، باشارته الى نسبية المعرفة القيام بمراجعة (نقدية) لنظريته في المعرفة . فبعد أن كان يقول بقدرة للعقل المطلقة على ادراك حقيقة الشيء ، عاد ورأى أن ذلك غير ممكن ، واننا لا نعرف عن الأشياء الا ظواهرها ورسومها دون حقائقها وماهياتها !

هذا أمر جائز ، ولكنه يقتضي معرفة التاريخ الذي كتبت فيه رسالة (التعليقات) ، حتى نتبين ان كانت من مؤلفاته الأولى والتي لم تتضح فيها معالم مذهبه الفلسفي بعد ، أم انها من مؤلفاته التي كتبها في أواخر حياته ، حيث مرحلة النضوج واكتمال المذهب الفلسفي عنده ؟

والحقيقة اننا لا يمكن أن نحدد تاريخا لكتابة هذه الرسالة ، فقد أهمل ذلك المؤرخون ولم يذكره هو . والكتاب الوحيد الذي نستطيع

---

(٢٥٥) الفارابي : التعليقات ، ص ٢ .

تعيين تاريخه بالضبط هو كتاب (المدينة الفاضلة) • فقد ذكر (ابن أبي أصيبعه) : ان الفارابي « ابتدا بتاليف هذا الكتاب (ببغداد) ، وحمله الى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ ، وتممه (بدمشق) في سنة ٣٣١ هـ ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فاثبت فيها الأبواب • ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، فعمل الفصول (بمصر) في سنة ٣٣٧ هـ وهي ستة فصول » (٢٥٦) •

فالكتاب ، كما هو واضح ، استغرق في تاليفه وقتا طويلا ، بلغ بضع سنين • كما أنه عاود النظر فيه ، عدة مرات ، بعد اتمامه ، وهذا يدل على عنايته الفائقة به ، ومحاولته التأكد من كل فكرة وردت فيه ثم ان شمول تأليف هذا الكتاب ثلاث عواصم هي من أهم حواضر الاسلام في ذلك الوقت ، أمر لا يخلو من دلالة • سيما وان الكتاب يرمي الى أهداف سياسية واجتماعية في المقام الأول ، ونجد فيه تلخيصا جيدا للفلسفة السياسية عند المعلم الثاني • وكأن الكتاب قد جاء نتيجة تجربة ومعايشة لواقع المجتمعات الثلاثة في العراق والشام ومصر ، وليس نتيجة (يوتوبيا) حالمة كما يحسب الكثيرون !

واذا كان الفارابي قد فرغ من تأليف كتاب (المدينة الفاضلة) وتحريره ، والنظر فيه ، وكتابة أبوابه وفصوله عام ٣٣٧ هـ ، ونحن نعرف أن فيلسوفنا قد توفي عام ٣٣٩ هـ ، أي بعد سنتين من انتهائه من تأليف هذا الكتاب ، اذن فهو يعتبر من أواخر الكتب التي الفها ، ان لم يكن آخرها على الإطلاق ! وفيه أخذ المذهب الفكري والفلسفي للفارابي شكله الناضج والنهائي •

وبالتالي لو كانت هذه الفكرة ، المتعلقة بادراك حقيقة الشيء صحيحة أو تعبر عن مرحلة النضوج ، لوردت في هذا الكتاب بالتأكيد • ولذا فانه ربما كان مؤمنا بها في أوائل اشتغاله بالعمل الفلسفي ، ثم تخلى عنها بعد ذلك ، بدليل خلو كتاب (المدينة الفاضلة) منها •

٢ ـ معرفة مدى صحة نسبة رسالة (التعليقات) الى الفارابي ، واحتمال أن يكون هناك شك في نسبتها اليه ، وبالتالي نتخلص من هذا الرأي الطارىء على الفلسفة الفارابية •

ولكن رسالة (التعليقات) صحيحة النسب الى فيلسوفنا ، وذكرها

---

(٢٥٦) انظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ •

الذين أرخوا له وفهرسوا كتبه من القدماء والمحدثين (٢٥٧) • وتوجد منها نسخ مخطوطة عديدة فى مكتبات العالم ، وكلها تؤكد نسبتها الى المعلم الثانى • فالتشكيك فى نسبتها له غير صحيح • وبالتالى يسقط هذا الافتراض •

٢ ـ من المحتمل أن يكون هذا النص الذى تحدث فيه الفارابى عن حقيقة الأشياء مقحما على النص الأصلى للكتاب ، سيما وأن الكتاب فى أساسه تعليقات وخواطر فلسفية سـجلها الفارابى فى موضوعات مختلفة وجمعها التلامذة والنساخ من بعده ، وجائز أن يكون قـد اختلط رأيه بآراء غيره من الفلاسفة • وقد يعزز ذلك أن النص لم يرد فى أى من كتبه الأخرى •

وهذا الافتراض جائز الا أننا نرجح عليه الافتراض الاول ، وهو أن يكون الفارابى قد قال بهذا الرأى ، وهو عدم امكان معرفة حقيقة الشىء ، فى مؤلفاته الأولى ، ثم تخلى عنه بعد أن اتضحت أبعاد مذهبه الفلسفى ، بدليل خلو كتب النضوج التى ألفها فى أواخر حياته من أى اشارة لهذه الفكرة ، بل على العكس ، فان كل ما فيها يدل على قدرة العقل على ادراك حقيقة الشىء •

---

(٢٥٧) انظر مثلا البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، أيضا (تتمة صوان الحكمة) ، ص ١٦ ، وانظر د• حسين محفوظ ـ د• جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابى ، ص ٢١٤ ، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ • وانظر :

N. Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, p. 44, London, 1962.

الفصل الخامس

الانســـان فى المجـــال الخلقى

الانسان فى فلسفة المعلم الثانى ليس كائنا منعزلا أو مغلقا على دائرة ذاته ، وانما هو فى اتصال وتواصل مع الآخرين · يخدمهم ويخدمونه ، يعلمهم ويعلمونه ، يسوسهم ويحاكمونه ، لذا فان الجدل ، عند الفارابى ، بنوعيه : الصاعد والهابط ، لا يتوقف فى حدود معرفة النفس وتلقى الفيض والاتصال بالواحد كما هو الحال عند أفلوطين ، بل انه يعطيه بعدا أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا ، ينقله من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة · ومن الانسان الى الانسانية · فالسعادة يجب أن تتحقق للمجتمع ككل ، ولا تقتصر على الأفراد ، والا كانت ناقصة ·

واذا كان الانسان مدنيا بالطبع كما قيل ، فهو كائن أخلاقى بالطبع أيضا ، وتلك السمة هى التى تميزه عن الحيوان (١) · ومن هنا كان اهتمام الفارابى بعلم الأخلاق كبيرا جدا ، بل انه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات التى طرحها فى فلسفته · وعلم الأخلاق يمثل الجانب العملى من فلسفة الفارابى الانسانية ، بل هو الخلاصة النهائية لتلك الفلسفة ، لأن تمام السعادة ـ كما قال الفارابى بحق ـ بمكارم الأخلاق ، كما أن تمام الشجرة بالثمرة (٢) ، ولابد من بحثه الآن بعد أن قمنا فى الفصول السابقة بعرض الجانب النظرى من فلسفة المعلم الثانى ·

١ ـ تعريف علم الأخلاق :

هو العلم الذى يبحث فى الأفعال الجميلة ، ومصدر تلك الأفعال ،

---

(١) يقول ابن مسكويه ـ ويدعى فى الغالب مسكويه ـ : « الانسان من بين الموجودات كلها هو الذى يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية » ، انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ · وانظر فى هذا الصدد · زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ·

(٢) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ ·

وأسبابها ، وكيف تستحيل الى ملكة عند الانسان · يقـول أبو نصر : ان علم الأخلاق هو « علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (= ملكة) لنا » (٣) ·

وفى (احصاء العلوم) قد نجد تعريفا مفصلا لعلم الأخلاق فى معرض حديث الفارابى عن (العلم البدنى) ، وهـو العلم الذى يشمل السياسة والأخلاق · حيث يقول : « أما العلم المدنى فانه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل ، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الانسان ، وكيف الوجه فى ترتيبها على النحو الذى ينبغي وجودها فيه ، والوجه فى حفظها عليه ، ويميز بين الغايات التى لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن ····· ويبين أن التى ينال بها ما هو فى الحقيقة سعادة هى الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل · وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائض ، وأن وجه وجودها فى الانسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة فى المدن والأمم وتستعمل على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا » (٤) ·

ورغم أن الفارابى يتحدث هنا عن العلم المدنى بشكل عام ، فانه بهذا التعريف أو التحديد يقصد علم الأخلاق ، لأن الحديث عن الأفعـال الارادية التى تصدر عن الانسان ، والقوانين التى تحكمها ، والغايات التى ترمي اليها ، وغير ذلك من الأمور ، هو حديث عن علم الأخلاق Ethics الذى يعرف حديثا بأنه « علم يبحث فى الأحكام القيمية التى تنصب على الأفعال الانسانية من ناحية أنها خير أو شر » (٥) ·

وهذا العلم يبحث فى السعادة ، ويميز بين السـعادة الحقيقية والسعادة الزائفة ، ويبين أن الخير والفضيلة هى التى تؤدى الى السعادة الحقيقية ، أما الشرور والقبائح فمآلها الى الألم والخسران ·

يقول المعلم الثانى مشيرا الى (علم الأخلاق) ضمن حديثـه عن (العلم المدنى) : ان هذا العلم « يميز الأفعال والسنن ، ويبين أن التى

---

(٣) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ ـ ٢١

(٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٢٤ · وقارن للفارابى : العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٩ ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) ، تحقيق : د· محسن مهدى ·

(٥) المعجم الفلسفى ، ص ١٢٤ · اصدار مجمع اللغة العربية

ينال بهـا ما هـو فى الحقيقة سـعادة هى الخيرات والأفعـال الجميلة والفضائل ، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائض » (٦) ٠

ونستطيع تلخيص رأى الفارابى فى تعريف علم الأخلاق فى النقاط التاليـــة :

١ ــ ان علم الأخلاق عند الفارابى ينصب على بحث الأفعـــال الانسانية الارادية ، لأن الأفعال غير الارادية لا تدخل فى نطاقه ٠

٢ ــ يبحث هذا العلم فى الأفعال الجميلة وأسبابها ، وكيف تصير عادة وملكة عند الانسان ، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة

٣ ــ يعالج هذا العلم أيضا حقيقة الخير والشر ، والسبل المؤدية الى كل منهما ٠

٤ ــ علم الأخـلاق غائى ، وغايته حصـول السعادة ٠ والسعادة الحقيقية ترتبط بالمعرفة ، وتتحقق بعمل الخير واكتسـاب الفضـائل ، واجتناب الشر والبعد عن الرذائل ٠ ويبحث هذا العلم فى أقسام الفضائل وأصناف الشرور ٠

٥ ــ يهدف هذا العلم الى استنباط القانون أو جملة القوانين التى تحكم الفعل الخلقى العام ، والتى تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان ، كالبحث فى حقيقة الخير والشر مثلا ، رغم أن الفارابى يعطى اهتماما خاصا لتغير الظروف وتباين البيئات ، ومدى تأثير ذلك فى أخلاق الناس ٠

٦ ــ لا تقتصر الأخلاق على اصلاح الفرد بل تتسع لتشمل اصلاح الجماعة ، سواء كانت منزلا أو مدينة أو امة كما سنرى ، ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابى ٠

٢ ــ السعادة غاية لذاتها :

ان الغاية التى يرمى اليها الانسان فى ممارسته للفعل الأخلاقى هى تحقيق السعادة ٠ والفارابى يعتبر تلك حقيقة لا تحتاج الى بيان ٠ فيقول فى هذا الصدد : « أما ان السعادة غاية ما يتشوقها كل انسان ، وان كل من ينحو بسعيه نحوها فانما ينحوها على انها كمال ما ، فذلك مالا يحتاج فى بيانه الى قول ، اذ كان فى غاية الشهرة ٠ وكل كمال غاية يتشوقها

---

(٦) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٢٥ ، وانظر للفارابى : العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٩ ٠

الانسان فانما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر · ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة أجدى الغايات المؤثرة » (٧) ·

فالسعادة غاية ، وكمال ، وخير ، بل هى أجدى الخيرات ، وأقربها الى النفس الانسانية ، وهى الغاية التى تؤثر لأجل ذاتها ·

يقول أبو نصر : « وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات اكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها ، من قبل ان الخيرات التى تؤثر ، منها مايؤثر لينال (بها) غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء ، ومنها مايؤثر لاجل ذاتها · وتبين أن التى تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل من التى تؤثر لأجل غيرها · وأيضا فان الذى يؤثر لأجل ذاته منه ما يؤثر أحيانا لأجل ذاته لا لننال به شيئا آخر ، وقد تؤثره أحيانا لننال به الثروة أو أمرا آخر من الأمور التى تنال بالرياسة أو العلم · ومنها ما شانه أن يؤثر ابدا لذاتها ولا يؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها ، وهذا آثر وأكمل خيرا من التى قد تؤثر أحيانا لأجل غيرها » (٨) ·

السعادة اذن هى أعظم الخيرات التى يسعى اليها الانسان ، لأن هناك من الخيرات مالا يؤثر لأجل ذاته بل لغايات أخرى كالرياضة وتناول الدواء الذى يقصد به الصحة · وحتى الخيرات التى تطلب لأجل ذاتها فانها تقصد أحيانا لأجل غيرها ، مثل العلم فانه قد يطلب أحيانا لغرض الاثراء والوجاهة وغير ذلك · أما السعادة فانها تطلب فى جميع الأوقات لأجل ذاتها · وهى « اذا حصلت لنا لم نحتج معها الى شىء آخر غيرها · وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء أن يكون مكتفيا بنفسه » (٩) ·

لذلك نجد الفارابى يسوى فى (السياسة المدنية) بين الخير والسعادة · لأن السعادة هى الخير على الاطلاق ، وكل ما ينفع فى أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضا خير ، لا لأجل ذاته لكن لاجل نفعه فى السعادة · وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق » (١٠) ·

---

(٧) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ · وقارن قول مسكويه : « السعادة خير ما ، وهى تمام الخيرات وغاياتها · والتمام هو الذى اذا بلغنا اليه لم نحتج معه الى شىء آخر » · (تهذيب الأخلاق ، ص ٨٠) ·

(٨) الفارابى : التنبيه ·· ، ص ٢ ــ ٣ · و (بها) فى نسختنا (لها) ·

(٩) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣ ·

(١٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ·

ويؤكد هذا المعنى فى (المدينة الفاضلة) فيقول : « السعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها » (١١) ٠

ولا شك أن الفارابى ، وكذلك مسكويه ، يحذوان فى هذه النقطة حذو (المعلم الأول) الذى يرى أن « السعادة هى على التحقيق شىء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان » (١٢) ٠

٣ ـ الارادة والاختيار (البعد النفسى للعمل الخلقى) :

يحلل الفارابى الارادة والاختيار تحليلا دقيقا ، ويربطهما بالفعل الأخلاقى ٠ وكأنه يريد أن يضع أساسا سيكولوجيا لهذا الفعل ، حيث نجد هنا تطبيقا لنظريته فى النفس ٠

فالارادة قائمة على نوع من الاحســاس والتخيل ، بينما الاختيار ناجم عن الروية والنطق ٠

يقول أبو نصر : « فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للانسان يحدث له ، بالطبع ، تأمل وروية ، وذكر ، وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، أو كراهته ٠ والنزوع الى ما أدركه بالجملة هو الارادة ٠ فان كان ذلك عن روية أو عن نطق فى الجملة سمى الاختيار ٠ وهذا يوجد فى الانسان خاصة ٠ واما النزوع عن احساس أو تخيل فهو أيضا فى سائر الحيوان » (١٣) ٠

فالارادة تستند على القوة الحاســة والقــوة النزوعية من قــوى النفس ، أما الاختيار فيقوم على التفكير والروية أو القوة الناطقة ٠ ولكن الفارابى فى مكان آخر يشير الى ثلاثة أقسام للارادة : الأولى هى شوق عن احساس ، والثانية شــوق عن تخيل ، والثالثة شــوق عن نطق ، وينعتها بالاختيار ، وهو ما يتميز به الانسان عن الحيوان ٠

يقول المعلم الثانى : « ان الارادة هى أولا شوق عن احساس ٠ والشوق يكون بالجزء النزوعى والاحساس بالجزء الحاس ٠ ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة

---

(١١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ٠

(١٢) انظر أرسطو طاليس : كتاب (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ١ ب ٤ ف ٨ ، ص ١٦٢ ، ترجمة : احمد لطفى السيد ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ٠

(١٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ٠

ثانية بعد الأولى · فان هذه الارادة هي شـوق عن تخيل · فمن بعد أن يحصل هذا يمكن أن تحصل المعارف الأولى التى تحصل من العقل الفعال فى الجزء الناطق · فيحدث حينئذ فى الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار · وهذا هو الذى يكون فى الانسان خاصة دون سائر الحيوان » (١٤) ·

فللنفس بطبيعتها نزوع · ولما كانت تحس وتتخيل فلها ارادة كسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للانسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية ، وهو لا يوجد الا حيث يوجد التعقل الخالص (١٥) ·

أى أن المعلم الثانى يفرق تفريقا واضحا بين الارادة والاختيار · ويرى أن الأولى « وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، فى حين أن الاختيار لا يكون الا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الانسان · وكأنه يهبط بالارادة الى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى الى الحيوان » (١٦) ·

وعلى هذا الأساس يحاول فيلسوفنا أن يجعل الاختيـار أساسا للفعل الأخلاقى ، لأنه مقصور على الانسان ، بينما الارادة شـاملة للانسان والحيوان · فبالاختيار « يقدر الانسان أن يفعل المحمود والمذموم، والجميل والقبيح ، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب · وأما الارادتان الأوليان فانهما قد يكونان فى الحيوان غير الناطق · فاذا حصلت هـذه ـ يقصد النوع الثالث وهو الاختيار ـ فى الانسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى ، وبهـذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح » (١٧) ·

وفى موقف الفارابى هذا تعسف لا مبرر له · لأن الارادة ، فى حقيقتها ، لا تخلو من التفكير والوعى ، بل هى « تصميم واع على أداء فعل معين ، ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف · والعمل الارادى وليد قرار ذهنى سابق » (١٨) · وهذا يعنى أن الارادة لا تقوم على الرغبة والنزوع فحسب ، بل تقوم أيضا على التفكير والوعى المستقل ·

---

(١٤) السياسة المدنية ، ص ٧٢ ·

(١٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٩ ·

(١٦) د· ابراهيم مدكور يشير فى مكان آخر الى أن الارادة هى دعامة الأخلاق عند الفارابى ، وأن السعادة هى الغاية القصوى التى يتمناها الانسان ، وانما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن ارادة وفهم مقصودين · وفى وسع كل انسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة ان أراد ذلك · (نفس المصدر ، ص ١٤٤) ·

(١٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢ ·

(١٨) المعجم الفلسفى ، ص ٧ · والجرجانى يعرف الارادة بأنها « صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه » · (التعريفات ، ص ١٠) ·

ويبدو أن أبا نصر قد أدرك هذا الخطأ الذى وقع فيه ، فحاول أن يقومه أو يخفف من آثاره ، وذلك بأن جعل كلا من الارادة والاختيار ظاهرتين انسانيتين ، ولكن الارادة أشمل من الاختيار لأنها تقع على الممكن وغير الممكن ، بينما الاختيار يختص بالممكن فقط ٠ فهو يفرق بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص أحدهما بالانسان ، وشمول الأخرى للانسان وغيره ٠

يقول الفارابى : « الفرق بين الارادة والاختيار أن الانسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة ، وتقع ارادته على أشياء غير ممكنة ، مثل أن يهوى أن لا يموت ٠ والارادة أعم من الاختيار ، فان كل اختيار ارادة ، وليس كل ارادة اختيارا » (١٩) ٠

والفارابى يعتبر الانسان الفاضل هو أفضل ذوى الارادة ٠ فهو يرى أننا لو تأملنا أجزاء العالم كلها لوجدنا أن « أفضلها ما هو ذو نفس ٠ وأفضل ذوى الأنفس الذى له الاختيار والارادة والحركة التى عن روية ، وأفضل ذوى الارادة والحركة عن الروية الذى له النطق البليغ فى العواقب ، وهو الانسان الفاضل » (٢٠) ٠

كذلك فان فى تحليل فيلسوفنا للخير والشر الاراديين ، ما يفيد بأن العمل الارادى عنده ناتج عن التفكير والتدبر بالاضافة الى الشوق والنزوع (٢١) ٠

ولعل هذا يتضح أيضا فى اشارته الى أن العمل الارادى هو العمل المقرون بالنية ، وهو الذى يستحق المكافأة حمدا أو ذما ، ثوابا أو عقابا ٠ يقول : « ان المكافأة ليست واجبة فى الطبيعة ، وانها انما تجب فى الأعمال المقرونة بالنيات ، والدليل على ذلك ان المرء لا يجازى على ما يعمله فى نومه ، ولا على ما ليس من ارادته واختياره ، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتذائه واستغراقه وان كان فيها بعض الارادة ٠ ولا يجازى أيضا على نياته المجردة » (٢٢) ٠

فالعمل الذى يجازى عليه الانسان هو العمل المقرون بالنية ،

---

(١٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٨ ٠

(٢٠) انظر الفارابى : كتاب (الموعظة) ، مخطوط ، ورقة (٦) ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، رقم (٣٨٢) ، فلسفة ومنطق ٠

(٢١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٧٣ ـ ٧٤ ٠

(٢٢) الفارابى : رسالة السياسة ، ص ٦٥٢ ٠ ونفس الرأى يرد فى كتاب (الموعظة) للفارابى ، مخطوط ، ورقة (٨) ٠

أما الأعمال غير الارادية فهى خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هى خارجة عن نطاق العمل الخلقى أصلا ٠

ولا شك أن النيـة تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وهى ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر (٢٣) ٠ وهذا دليل آخر على ان الارادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية أيضا ٠

والخلاصة أن الفارابى جعل الارادة جنبا الى جنب مع الاختيار فى تحديد طبيعة العمل الخلقى ، « فالخير فى الحقيقة ينـال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار » (٢٤) ٠ وكذلك فان للارادة دورا اساسيا فى توجيه أفعال الانسان ٠ فالأفعال التى تصدر عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصـدر عن هيئـات وملكات طبيعية بل ارادية (٢٥) ٠

والارادة عند مسكويه (ت ٤٢١ هـ) هى التى تميز العمل الخلقى سواء كان خيرا أم شرا ، « فالخيرات هى الأمور التى تحصل للانسان بارادته وسعيه فى الأمور التى لها أوجد الانسـان ومن أجلها خلق ، والشرور هى الأمور التى تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه أو كسله وانصرافه » (٢٦) ٠

٤ ـ الفضائل طريق السعادة :

(أ) ماهية الفضـيلة :

لاحظنا فيما سبق أن السعادة هى أعظـم الخيرات وأجداها بل هى الخير المطلق ٠ وغاية الانسان تحقيق السـعادة فى الدارين ٠ وذلك لن يكون الا بالتحلى بمجموعة من الفضائل الخلقية ٠ ولذا كان البحث فى الفضيلة وأنواع الفضائل من صلب المباحث الأخلاقية عند المعلم الثانى ٠

حيث يشير هذا الفيلسوف الى أن « الأشياء الانسـانية التى اذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا فى الحيـاة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الآخرة أربعة أجناس : الفضائل

---

(٢٣) د٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ص ١٤٥ ٠

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ ٠

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٩٨ ٠

(٢٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ٠

النظـرية ، والفضـــائل الفكرية ، والفضـــائل الخلقية ، والصناعات العملية » (٢٧) ٠

فالأشياء التى تهيىء لنا طريق السعادة فى الحياة الدنيا والآخرة هى الفضائل ٠ سواء كانت بالنسبة للفرد أو للجماعة ، للمدينة أم للأمة ٠ ولكن قبل أن نحدد تقسيم الفارابى للفضائل وتصنيفه لها ، لابد لنا أن نحدد ماهية الفضيلة عنده ٠

والحقيقة اننا لا نجد تعريفا محددا للفضيلة عند فيلسوفنا ، ولكنها أقوال متناثرة هنا وهناك ، قد نستطيع بعد جمعها أن نكون تصورا معينا له حول هذا الموضوع ٠

يرى الفارابى أن الغرض من الفضيلة هو الخير الذى يراد لنفسه لا لشيء آخر (٢٨) ٠ ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل ، كمـا ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقبيح ٠

يقول أبو نصر : « الهيئات النفسانية التى بها يفعل الانسان الخيرات والأفعال الجميلة هى الفضائل ، والتى بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هى الرذائل والنقائص » (٢٩) ٠

والأفعال الجميلة هى الأفعال الارادية التى تنفع فى بلوغ السعادة، وان الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال ٠

يقول المعلم الثانى : « الأفعال الارادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة ٠ والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل ٠ وهذه خيرات هى لا لأجل ذواتها ، بل انما هى خيرات لأجل السعادة ٠ والأفعال التى تعوق عن الســـعادة هى الشرور ، وهى الأفعال القبيحة ٠ والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس » (٣٠) ٠

وهكذا فان الفضيلة هى هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال الارادية التى تبلغ بها السعادة ٠ والملكة صفة راسخة فى النفس ، أما الهيئـــة فهى كيفية نفسانية اذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة ، وبالقياس الى الفعل تسمى عادة وخلقـا (٣١) ٠

---

(٢٧) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٢ ٠
(٢٨) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٧٠ ٠
(٢٩) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٣ ٠
(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ٠
(٣١) الجرجانى : التعريفات ، ص ٢٠٥ ٠

كذلك فان الفضيلة عند الفارابى هى خير ، ولكن ليس خيرا لذاته ، بل لأجل السعادة • وهذا هو موقف ارسطو أيضا الذى يرى أن الفضيلة هى خير يراد به بلوغ السعادة ، واننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها ، فاننا « مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شىء كان سواها » ، بل يبتغيها لذاتها فقط (٣٢) •

(ب) أقسام الفضائل :

بعد أن عرضنا ماهية الفضيلة عند المعلم الثانى نعرض الآن تقسيمه للفضائل • فقد تكون الفضيلة واحدة ، لكن الفضائل متنوعة • والحقيقة اننا نلاحظ عنده وجود تقسيمين للفضائل : احدهما تقسيم ثنائى ، والآخر رباعى • غير اننا لو أمعنا النظر فيهما لوجدناهما ، فى الجوهر ، تقسيما واحدا ، يقوم على أساس أن الفضائل نوعان : عقلية وخلقية ، وسوف نستعرض ، على كل حال ، هذين التقسيمين •

أما التقسيم الأول ، فيرى فيه الفارابى أن الفضائل صنفان : « خلقية ونطقية • فالخلقية هى فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة وبالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم ، والخلقية هى فضائل الجزء النزوعى مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة • وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة » (٣٣) •

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس ، فلابد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة ، لأن العقلى يضبط النزوعى ويوجهه • ولأن القوة الناطقة عند الفارابى ، كما سبق واشرنا ، « هى التى يميز بها الانسان بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق وبها يروى فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذى » (٣٤) •

وقد يترتب على ذلك نتيجة مفادها أن النظرى عند الفارابى مقدم على العملى ، والعقلى على الخلقى ، كما يحسب كثير من الباحثين ، على

---

(٣٢) ارسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ١ ب ٤ ف ٥ ، ص ١٩١ •

(٣٣) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٨ • وقارن مع ارسطو ، الذى يرى أيضا أن « الفضيلة على نوعين : احدهما عقلى ، والآخر أخلاقى ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم اليه يسند أصلها ونموها ، ومن هنا يجىء أن بها حاجة الى التجربة والزمان ، وأما الفضيلة الأخلاقية فانها تتولد على الأخص من العادة والشيم » • (انظر : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ١ ، ص ٢٢٥) •

(٣٤) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٢ ـ ٣٣ •

زعم ان ذلك امر درج عليه فلاسفة اليونان ، وتابعهم فيه فيلسوفنا ! ولكننا يجب أن نتلقى هذه النتيجة بكثير من الحذر والتحفظ · لأن الأمر ليس امر تفضيل بين هذه القوى ، بل هو امر تمييز لوظيفة كل منها ، وان كان الفارابى ولوعا بتقسيم قوى النفس على أساس أن بعضها يحكم والآخر يخضع ويطيع ، كما لاحظنا ، ولكن على صعيد الممارسة العملية والخلقية فان للعمل قيمة واهمية لا تقل عن قيمة واهمية النظر ، ان لم تكن تتفوق عليه كما سنرى ·

أما التقسيم الثانى للفضائل فيذهب فيه الفارابى الى انها « أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية » (٣٥) · ويستعرضها الفارابى واحدة واحدة ، بشىء من التفصيل أحيانا ، وبشىء من الايجاز والغموض فى احيان اخرى · وسنحاول ، قدر الامكان ، استجلاء رايه النهائى فى هذا الخصوص ·

١ ـ الفضائل النظرية :

وهى العلوم الأولى او المبادىء الأولية للمعرفة · « وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ أول امره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن اين حصلت وهى العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٣٦) ·

أما التى تحصل للانسان من غير بحث او تعليم واستعانة بالحواس فمثالها المعقولات الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والمقادير المساوية للشىء الواحد متساوية ··· الخ ، وقد سبق وعرضناها تفصيلا اثناء حديثنا عن نظرية المعرفة (٣٧) · أما العلوم التى تحصل للانسان بالتأمل والاستنباط والتعليم فمثالها المنطق والبحث عن مبادىء الموجودات(٣٨) ·

٢ ـ الفضائل الفكرية :

ترتبط هذه بالفضائل النظرية بشكل وثيق ، ان لم تكن تابعة لها ·

---

(٣٥) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٢ ، وانظر د· سهير فضل الله : الفلسفة الانسانية فى الاسلام ، ص ١٤٨ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ·

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٢ ·

(٣٧) انظر الفصل الرابع ، ص ٢١٨ وما بعدها

(٣٨) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥٣ ·

لأنهـــا تميز أعراض تلك المعقـــولات التى جعلتها الفضيلة النظـــرية محصلة (٣٩) ٠

ويعرفها الفارابى بأنها « هى التى تستنبط ما هو أنفع فى غـاية ما فاضلة ٠ وأما القوة الفكرية التى يستنبط بها ما هو انفع فى غاية هى شر ، فليست هى فضيلة فكرية بل ينبغى أن تسمى بأسماء أخر » (٤٠) ٠

والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع فى غاية فاضلة للأفراد وقد تكون لمدينة أو أمة أو عـدة أمم ، وتسـمى حينـذاك فضيلة فكرية مدنية (٤١) ٠ ويرى الفارابى أنها « أشبه أن تكون قـدرة على وضـع النواميس » (٤٢) ٠

وهذه الفضيلة لا تتبدل الا فى أحقاب أو مدد طويلة ، فاذا كان ما يستنبط منها يتبدل فى مدد قصيرة فهى فضيلة فكرية جزئية كالفضيلة الفكرية المنزلية أو الجهادية أو المشورية (٤٣) ٠

وتشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر ، « فاذا كانت الأشياء التى تستنبط هى أنفع الأمور فى غاية ما فاضلة كانت الأشـــياء التى تستنبط (عنها) هى الجميلة والحسنات ، واذا كانت الغاية شرورا كانت الأشياء التى تستنبط أيضا بالقوة الفكرية شرورا أيضا ، وأمورا قبيحة وسيئات » (٤٤) ٠

ويبدو أن الفارابى يتحدث هنا عن المبادىء الخلقية لا الأفعـــال وهو يرى أن الغاية هى التى تحدد طبيعة تلك المبادىء وجنوحها نحـو الخير أو الشر ٠ رغم أن الفارابى لا يوضح فى كلامه هنا ، ولا يضرب أمثلة وهى ضرورية جدا فى هذا المقام ، خاصة وأنه بصدد الحديث عن فلسفة عملية ٠ وهو أمر يؤخذ عليه ، وبخاصـــة فى كتابيه (تحصيل السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) ٠

٣ ـ الفضـــيلة الخلقيـة :

لا نجد عند الفارابى تعريفا محددا للفضيلة الخلقية ، كما هـو

---

(٣٩) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٢٦ ٠
(٤٠) نفس المصدر ، ص ٢١ ٠
(٤١) نفس المصدر ، ص ٢١ ٠
(٤٢) نفس المصدر ، ص ٢٢ ٠
(٤٣) نفس المصدر ، ص ٢٢ ٠
(٤٤) نفسه ، ص ٢٠ ـ ٢١ ٠ (عنها) اضفناها كى تستقيم الجملة ٠

الحال عند أرسطو (٤٥) ، رغم أنها تشكل صلب الموضوع ، ويفترض أن يهتم بها أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخــرى · ولكنه بالمقابل يتحدث عن علاقتها بالخير والجمال ، وعلاقتها بالفضـائل الأخـرى ، مما يمكن أن نستنتج منه تعريفا للفضيلة الخلقية ·

فهو يرى أن « كل ما هو أنفع وأجمـل ، فاما أن يكون أجمـل فى المشهور ، أو أجمل فى ملة ، أو أجمـل فى الحقيقة · وكـذلك الغايات الفاضلة اما أن تكون فاضلة وخيرا فى المشهور أو فاضلة وخيرا فى ملة ما ، أو فاضلة وخيرا فى الحقيقة ، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة الا الذى فضائله الخلقية فضائل فى تلك الملة خاصة » (٤٦) ·

وهكذا توجد ثلاث صور للجميل وهى : الجميل فيما تعارف عليه الناس فأضحى مشهورا ، والجميل في ملة أو دين معين ، والجميل فى ذاته · ونفس الشىء بالنسبة للغايات الفاضلة ، فهى اما أن تكون فاضلة فى المشـــهور أو فى الملة أو فى الحقيقة · والذى يستطيع أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما هو الذى تكون فضائله الخلقية مقررة عند أهل تلك الملة ·

والفارابى يرى ان الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض · لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للنظرية ، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية · لأن هـــذه انما تصير « موجودة بعد أن صيرتهـــا الفضيلة النظـــرية معقولة · بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتســـتنبط أعراضهـــا التى تصير معقولاتهـــا موجودة باقتران تلك الأعــراض بهـــا » (٤٧) ·

وكأن فيلسوفنا يشير الى أن للعقل دورا هاما فى استنباط المبادىء التى يهتدى بها العمل الخلقى · فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لابــد ان تكون معقولة أولا ·

والارادة تميز الفضيلة الخلقية ، فالفضيلة الكائنـــة بارادة هى الفضيلة الانسانية (٤٨) ، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الارادة فى تمييز الفعل الأخلاقى عند الانسان ، ويمكن أن نضيفه الى ما ذكرناه سابقا ·

٤ ــ الفضـــائل العملية :

وتهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل ·

---

(٤٥) انظر (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ٢ ب ١ (ف ٢ ــ ف ٣) ·
(٤٦) تحصيل السعادة ، ص ٢٦ ·
(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٨ ·

وفي هذا المضمار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في بادىء الأمر عنها ، لكنها لا تلبث أن تعتاد القيام بذلك (٤٩) ٠

يقول أبو نصر : « وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا افعالها بطريقين : أحدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو افعالها طوعا ، وتلك ممكنة بما أعطتها الملكات استعمال الصنائع النطقية وما يعود من استعمالها ٠ والطريق الآخر طريق الاكراه ، وتلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم » (٥٠) ٠

اذن فالفضائل العملية هي الممارسة الفعلية للخير ، ونقل الفضيلة من الصعيد النظري الى الصعيد العملي ٠ ويمكن تعويد الناس على الفضائل العملية اما بالاقناع أو بالتأديب ٠ ولا شك ان الفارابي يعول كثيرا على الدولة وعلى الساسة في حمل الناس على اتباع الفضيلة واكتساب الأخلاق الحميدة ٠ وبذا تكون الأخلاق احدى مهام السياسة ، أو أبرز تلك المهام اذا شئت ٠

٥ ـ الأخلاق بين الفطرة والاكتساب :

هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة ؟ سؤال طالما طرحه فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا ، وتصدى له الفارابي بالبحث والتحليل ٠ وهو يميل الى اعتبار أن الأخلاق كسبية ، واذا حدث وأخذ بالفطرة ، فانما يأخذ بها في أضيق الحدود ، فيسميها بالاستعداد أو الامكان ٠

يقول المعلم الثاني : « ان الأخلاق كلها الجميل والقبيح هي مكتسبة » (٥١) ٠ ويقول أيضا : « لا يمكن أن يفطر الانسان من اول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الانسان بالطبع حائكا ولا كاتبا ٠ ولكن يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أحوال فضيلة أو رذيلة ، بأن تكون افعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها ، كما يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أفعال الكتابة او صناعة أخرى بأن تكون أفعالها أسهل عليه من افعال غيرها ، فيتحرك من أول أمره الى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه ، متى لم يحفز من خارج الى ضده حافز ٠

---

(٤٩) انظر د٠ ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٤ ٠
(٥٠) تحصيل السعادة ، ص ٣١ ٠
(٥١) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧ ٠

وذلك الاستعداد الطبيعى ليس يقال فيه انه فضيلة ، كمـا أن الاسـتعداد الطبيعى نحو أفعال الحياكة ليس يقال فيه حياكة » (٥٢) ٠

فالفارابى ينفى أن توجد الفضائل عند الانسان بالفطرة أو الطبع ولكنه لا ينفى أن يكون الانسان مطبوعا على استعداد معين للفضيلة أو ما يضادها ، وذلك بأن يكون فعل احدهما أسهل عليه من فعل الأخرى ٠ ولكن الفارابى لا يوضح لنا بدقة معنى تلك (السهولة) ، هل هى سهولة الظروف المحيطة وتكيفه لها ؟ سيما وأنه يشير الى (حوافز خارجية) قد تقف ضد الطبع ، أم أنها تعنى توفر استعدادات ذاتية عند الانسان ترجح قابليته لهذا الفعـل أو ذاك ؟ ولعلنا نرجح الرأى الأخير ، لأن الفارابى يميز تمييزا دقيقا بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعى نحوها ، ويرى أنهما لا يمكن أن يكونا شيئا واحدا ٠ وهو اذ ينكر وجود الفضيلة بالطبع ، فانه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة ٠

ورأى الفارابى هـــذا يرجع بجذوره الى أرســـطو الذى يرى أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع ، وأن « أشـــياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، أن تصير أغيار ما هى كائنة ٠ مثال ذلك الحجر الذى هو بالطبع يهوى الى أسفل لا يمكن أن يأخـذ عادة الصعود ٠ ولو حـاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة ٠ والنار لا يمكن كذلك أن تتجه الى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التى تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة » (٥٣) ٠

ولكن المعلم الأول يرى « أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد ارادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن العادة تنميها وتتمها فينا » (٥٤) ٠

وقد نهج مسكويه فى تصوره للأخلاق من ناحيـة كونهـا فطرية أم مكتسبة ، نفس منهج أرسطو والفارابى ، حيث يشير الى أن « بعضهم قال : من كان له خلق طبيعى فلا ينتقل عنه ، وقال آخرون : ليس شىء من الأخلاق طبيعيا للانسان ، ولا تقول انه غير طبيعى ، وذلك انا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ اما سريعا أو بطيئا » (٥٥) ٠

---

(٥٢) فصول المدنى ، ص ١١٠ ٠ والطبع : هو ما يقع على الانسان بغير ارادة ، أو الجبلة التى خلق الانسان عليها ٠ (انظر الجرجانى : التعريفات ، ص ١٢٢) ٠

(٥٣) ارسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ ٠

(٥٤) نفس المصدر ، ك ٢ ب ١ ف ٣ ، ص ٢٢٦ ٠ وانظر قوله أيضا : « بالنسبة للخواص التى هى ملكنا بالطبع ، فاننا ليس لنا فى بادىء الأمر الا مجرد القدرة على استخدامها ٠ ولا يكون الا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التى تخرج منها » ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٤) ٠

(٥٥) انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ٣١ ٠

وهــذا الرأى الأخير ، وهو رأى أرسطو كمـا يلاحظ ، هو الذى اختاره مسكويه · وعلل ذلك « بأنا نشاهده عيانا ، ولأن الرأى الأول يؤدى الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين ، والى ترك الأحـداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا » (٥٦)·

فمسكويه يرفض الرأى الأول الذى يرى استحالة تغيير أخلاق الناس التى فطروا عليها ، لأنه يؤدى الى عواقب وخيمة تتمثل فى ترك الناس على ما هم عليه دونما محاولة لاصلاحهم بحجة فطرية الأخلاق واستحالة تغييرها ! ويتبنى الرأى الثـــانى الذى لا يرى الأخـــلاق موجودة عند الانســـان بالطبع ، ولكن يوجد استعداد لقبولها ، اما بالموعظـــة أو بالتأديب ·

ولابـد أن نشير أخيرا الى أن الفــارابى ، وكتأكيد منه على أن الأخلاق مكتسبة ، فانه يعطى دورا معينا لتغيرات الزمان والمكان ، وتباين البيئات والمجتمعات والأمم فى صياغة وتكوين الأخلاق ، « فالأشـــياء الارادية مثل العفة واليسار وأشباه ذلك هى معان معقولة ارادية ، واذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها فى زمان ما مخالفا لما يقترن بها من الأعراض فى زمان آخر ، وما من شأنه أن توجد لها عند أمة ما غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها فى أمة أخرى » (٥٧) ·

٦ ـ كيف تصبح الأخلاق الجميلة ملكة ؟

اذا كانت الأخــلاق مكتسبة ، فلا شــك أنهـا بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ ، وتصبح عادات أو ملكات يعسر زوالها ، وان كان لا يســـتحيل · فكيف يتم ذلك ؟ وكيف تصير لنا الأخــــلاق الجميـــلة ملكة ؟ (٥٨) ·

يرى أبو نصر أنه « يمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ، ومتى صادف أيضا فى شىء ما على خلق ما ، اما

---

(٥٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ ·

(٥٧) تحصيل السعادة ، ص ١٩ ·

(٥٨) الملكة عند الفارابى هى ما لا يمكن زواله أو يعسر · (انظر : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧) ·

جميل أو قبيح ، ينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق ، والذى به يكتسب الانسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد » (٥٩) ٠

فللانسان الحرية فى أن يكتسب أى خلق يرغبه ، أو ينتقل بارادته الى ضده ، ويكون ذلك بالاعتياد ٠ وكان الاعتياد ، لا الحرية ، هو الذى يقف وراء انتقال الانسان من خلق الى آخر ٠ ولنا عودة الى هذه النقطة بعد قليل ٠

يعنى الفارابى بالاعتياد « تكرير فعل الشىء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا فى أوقات متقاربة » (٦٠) ٠

والاعتياد أساسى فى تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير الفاضلة ٠ « فالفضائل والرذائل الخلقية انما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة فى زمان ما واعتياد لها ٠ فان كانت تلك الأفعال خيرات كان الذى يحصل لها هو الفضيلة ، وان كانت شرورا كان الذى يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هى عليه الصناعات مثل الكتابة ٠ فانا بتكريرنا لأفعال الكتابة مرارا كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا » (٦١) ٠

ويستدل الفارابى على صحة كلامه هذا بمثال سياسى فيقول : « والدليل على ان الأخلاق انما تحصل عن العادة ما تراه يحدث فى المدن ٠ فان أصحاب السياسات انما يجعلون أهل المدن أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير » (٦٢) ٠

وهذا يعبر عن الأهمية التى يوليها الفارابى للدولة فى توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة والسنن الحميدة ، ويوضح أيضا أهمية السياسة فى مذهبه ، وكونها لا تنفصل عن الأخلاق ، وليس العكس . كما هو الحال عند ميكافيللى (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧ م) ٠

على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير أو الشر ، والتى يمكن تغييرها بالعادة والتكرار ليست على مستوى واحد ٠ « فمنها ما يمكن

---

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٧ ـ ٨ ٠ وارسطو يرى أن الفضيلة الاخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ١) ٠

(٦٠) التنبيه ٠٠٠ ، ص ٧ ـ ٨ ٠

(٦١) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ٠

(٦٢) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ ـ ٩ ، وقارن قول ارسطو : « وما يجرى فى حكومة الممالك يثبته جليا ، فان الشارعين لا يصيرون الأهالى فضلاء الا بتعويدهم ذلك » ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٥) ٠

أن يزال ويغير بالعادة زوالا تاما وتتمكن فى النفس بدلها هيئات مضادة لها ، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص عزته من غير أن يزول زوالا تاما ، ومنها ما لا يمكن أن يزال ويغير ولا أن تنتقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن افعالها ، والمجاذبة والمدافعة حتى يفعل الانسان أبدا أضداد أفعالها . وكذلك متى كانت الأخلاق ردية وتمكنت فى النفس بالعادة فانها تنقسم أيضا هذه القسمة » (٦٣) .

الى هنا والفارابى يتحدث عن الأخلاق بشكل عام ، وكيف تصبح ملكة عند الانسان . ولكن بما ان مقصده الأساسى هو الأخلاق الجميلة التى تنتج عنها ملكات جميلة أو خيرة ، وليس العكس ، والا أضحت الأخلاق دونما ضابط ، فانه تحدث عن الأخلاق الجميلة وكيف تصبح ملكة .

يقول : « الأشياء التى اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هى الأفعال التى بشانها أن تكون فى أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتى تكسبنا الخلق القبيح هى الأفعال التى تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة . والحال فى التى بها يستفاد تحصيل الأخلاق كالحال فى التى بها تستفاد الصناعات ، فان الحذق (فى الكتابة) انما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو حاذق كاتب ... كذلك الفعل الجميل ممكن للانسان : أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التى فطر عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل . وهذه الأفعال التى تكون عن الأخلاق اذا حصلت هى بأعيانها متى اعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق » (٦٤) .

اذن فلابد للانسان من افعال جميلة يعتاد عليها حتى ترسخ فى النفس ، وتصبح أخلاقا جميلة وملكات خيرة ، بل ان الأخلاق ، بشكل عام ، تحصل عن العادة والتكرار للأفعال .

وأخيرا لابد لنا أن نناقش القضية السابقة التى قررها الفارابى وأجلنا الخوض فيها . فهو يرى ان الانسان يمكن أن يحصل على الخلق الذى يريد ، سواء كان جميلا أو قبيحا ، وينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق .

وقد يفهم من ذلك أن الفارابى يطلق حرية الانسان فى فعل الخير والشر ، ويطلق صفة العمل الأخلاقى على الاثنين ! وهو غير صحيح ، لأن الانسان حر فى عمل الخير الذى يؤدى الى السعادة والتى هى غاية الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون حرا فى ارتكاب الشر الذى يؤدى الى

---

(٦٣) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١١ ــ ١١٢ .
(٦٤) الفارابى : التنبيه ... ، ص ٨

الشقاء ، والذى لا يمكن أن يكون عملا أخلاقيا · بل ان الفارابى يرى أن الأفعال الجميلة التى لا نفعلها طوعا واختيارا وانما بالاكراه ، لا يمكن أن ننال بها السعادة ، فالسعادة تأتى من الأفعال الجميلة التى نفعلها طوعا وباختيارنا فى جميع الأشياء ومختلف الأوقات بل نختار الجميل فى حياتنا بأسرها (٦٥) ·

٧ ـ الوسـط الأخلاقى :

الفعل الأخلاقى الجميل عند الفارابى هو الفعل المتوسط · فكما أن الانسان لا يكتسب الصحة الا اذا كان معتدلا أو (متوسطا) فى طعامه وشرابه والجهد الذى يبذله فى عمله ، « كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ····· ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتيدت لم يكن عنها خلق جميل » (٦٦) ·

والفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر ، أحدهما افراط ، والآخر تفريط · « فالأفعال التى هى خيرات هى الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر ، أحدهما افراط والآخر نقص · وكـذلك الفضائل فانها هيئات نفسانية وملكات متوسـطة بين هيئتين كلتاهما رذيلتان · احداهما أزيد والأخـرى أنقص ، مثـل العفة فانها متوسـطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة ، فاحداهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص · والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير ، والشجاعة متوسـطة بين التهور والجبن ···· الخ » (٦٧) ·

والمعيار الذى يقاس به الفعل المتوسط يقتضي توفر عدة شروط منها « زمان الفعل ، والمكان الذى فيه الفعـل ، ومن منه الفعـل ، ومن اليه الفعل ، وما منه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله وله الفعل » (٦٨) ·

واذا جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ نكون قد

---

(٦٥) انظر ما يورده الفارابى فى (التنبيه ···) ، ص ٤ ـ ٥ ·

(٦٦) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ ·

(٦٧) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١٣ · وقارن أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ٦ (ف ٨ ـ ١٣) ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ·

ومما يجدر ذكره هنا الملاحظة الهامة التى عدل بها ارسطو مفهومه العام للفضيلة · حيث رأى أن الفضيلة اذا كانت من خلال التعريف هى الوسط ، فانها بالنسبة للكمال والخير طرف وقمة (انظر الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ٦ ف ١٦) · وللأسف لم نجد اشارة من الفارابى لهذه الملاحظة الأرسطية الهامة فى عرضه المفصل لنظرية الفضيلة فى كتابى (تحصيل السعادة) ، و (التنبيه على سبيل السعادة) ·

(٦٨) الفارابى : التنبيه ··· ، ص ١٠ ·

اصبنا الفعل المتوسط ، ومتى كان الفعل مقدرا بهذه أجمع كان متوسطا ، ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل ازيد أو انقص · » ولما كانت مقادير هذه الأشياء ليست دائما واحدة باعيانها فى الكثرة والقلة لزم أن تكون الأفعال المتوسطة ليست مقاديرها مقادير واحدة بأعيانها دائما » (٦٩) ·

والوقوف على (الوسط) يبدو للوهلة الأولى عسيرا جدا ، ولهذا لابد أن نلتمس الحيلة للوقوف عليه أو القرب منه جدا ، وذلك « بان ننظر فى الخلق الحاصل لنا ، فان كان من جهة الزيادة عودنا انفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذى هو من جهة النقصان ، وان كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عودنا الأفعال الكائنة عن ضده الذى هو من جهة الزيادة ، ونديم ذلك زمانا ثم نتأمل وننظر اى خلق حصل · فان الحاصل لا يخلو من ثلاثة احوال : اما الوسط ، واما المائل منه ، واما المائل اليه · فان كان الحاصل هو القرب من الوسط من غير أن نكون قد جاوزنا الوسط الى الضد الآخر دمنا على تلك الأفعال بأعيانها زمانا آخر الى أن ننتهى الى الوسط ، وان كنا قد جاوزنا الوسط الى القصد الآخر ففعلنا أفعال الخلق الأول ودمنا عليه زمانا ثم نتأمل الحال · وبالجملة كلما وجدنا أنفسنا مالت الى جانب عودناها أفعال الجانب الآخر ، و (لا نزال نفعل) ذلك الى أن نبلغ الوسط ونقارب جدا » (٧٠) ·

أما كيف يتسنى لنا أن نعرف أنا قد وقفنا فى أخلاقنا على الوسط ، « فانا ننظر الى سهولة الفعل الكائن عن النقصان ، هل يتأتى أم لا ؟ فان كانا على السواء من السهولة أو كانا متفاوتين ، علمنا انا قد وقفنا أنفسنا على الوسط · وامتحان سهولتهما هو أن ننظر الى الفعلين جميعا ، فان كنا لا نتأذى بواحد منهما ، أو نلتذ بأحدهما ولا نتأذى بالآخر ، أو كان الأذى عنه يسيراً جدا ، علمنا أنهما فى السهولة على السواء ومتقاربين » (٧١) ·

وينبه الفارابى الى أنه فى أطراف المعادلة الخلقية ما هو شبيه بالوسط ، ولذا وجب علينا التحرز من الوقوع فيه ، لأننا سنقع فى أحد الشرين افراطا أو تفريطا · مثال ذلك « التهور فانه شبيه الشجاعة ، والتبذير شبيه السخاء ، والمجون شبيه الظرف ، والملق شبيه التودد ،

---

(٦٩) الفارابى : التنبيه ··· ، ص ١٠ – ١١ ·

(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٣ – ١٤ · وما بين القوسين فى نسختنا هو (لا تزال تفعل) . وما أثبتناه أصوب ·

(٧١) الفارابى : التنبيه ··· ، ص ١٤ ·

والتحاسر شبيه التواضـــع ، والتصنع شبيه صـــدق الانســـان عن نفسه » (٧٢) ·

وينبه الفارابى أيضا الى أن فى الانسان ميلا طبيعيا لبعض الأطراف فى تلك المعادلة مثل ميله الى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميله الى الاقـدام عليهـا ، وميله الى التقتير أكثر من ميله الى السخاء (٧٣) ! وواجب على الانسان أن يعدل هذا الميل حتى يبلغ الفعل المتوسط ·

والوسط الأخلاقى عند الفارابى ليس واحدا بالضرورة لجميع الناس أو أكثرهم · فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والأمزجة ، لذلك قال : « المتوسط والمعتدل فى الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس أو أكثرهم فى أكثر الزمان أو جميعه ، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة فى زمان ما ، وقد يكون منها ما هو معتدل للانسان فى وقت دون وقت » (٧٤) ·

ويورد الفارابى بعد ذلك نماذج تطبيقيه للأفعال الخلقية الجميلة ومتوسطاتها ، وهى (٧٥) :

الشجاعة : خلق جميل وتحصل بتوسط فى الاقدام على الأشـياء المفزعة والاحجام عنها · فالزيادة فى الاقـدام عليها تكسـب التهور ، والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح ·

السخاء : ويحدث بتوسط فى حفظ المـال وانفاقه · فالزيادة فى الانفاق والنقصان فى الحفظ يكسب التبذير ·

العفة : تحدث بتوسط فى مباشرة التماس اللذة · فالزيادة فى هذه اللذة تكسب الشره ، والنقصان فيها يكسب عدم الحس باللذة ، وهـو مذموم ·

الظرف : وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى استعمال الهزل ، فان الانسان مضطر فى حياته الى الراحة ·

---

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٤ ·

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٤ ·

(٧٤) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١٦ · وقارن قول أرسطو : « فالوسط هو هذا الذى لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط . وهذا المقدار المتساوى بعيد ان يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس · ولا هو بعينه بالنسبة للجميع » · (الأخلاق الى نيقوماخوس . ك ٢ ب ٦ ف ٥) ·

(٧٥) الفارابى : التنبيه ··· ، ص ١١ ـ ١٢ ، وقارن أرسطو : الأخلاق ··· ، ك ٢ ب ٧ ف ١ ـ ١٣ ·

وصدق الانسان عن نفسه : وهو يحدث متى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى هى له حيث ينبغى . ومتى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى ليست له اكسبته التصنع والمخرقة والمراءاة .

التودد : وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى لقاء الانسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل . والزيادة فيه تكسب الملق ، والنقصان يكسب الحصر ، فاذا ألقى غيره بما يغمه أكسبه سوء العشرة .

هذه هى نظرية الفارابى فى الوسط الأخلاقى ، وهو الفضيلة الحقة . ولا نجد كبير عناء لنلاحظ انها لا تختلف كثيرا عن نظرية أرسطو فى الموضوع نفسه . وحسبنا أن نقرأ الكتاب الثانى من (الأخلاق النيقوماخية) لنتبين هذه الحقيقة ، ولو رجع الفارابى الى مصادره الاسلامية لاكتشف مبادىء للسلوك الأخلاقى وحلولا لمشاكله جديرة بالاهتمام ، سيما وانها تمتاز بقابليتها للتطبيق عمليا ، وليس كالفكر اليونانى الذى يتخذ أغلبه طابعا نظريا محضا .

كما أن الفارابى لم يقم بمقارنة بين مفهوم (الوسط) عند أرسطو و (الوسط) فى القرآن الكريم ، رغم أنه موضوع يستدعى البحث والمقارنة ، والآيات الدالة على الوسط فى القرآن الكريم كثيرة مثل قوله سبحانه :

﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٦) .

﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾

(٧٧) .

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ (٧٨) .

ولا شك أن هذه ثغرة فى فلسفة المعلم الثانى يؤاخذ عليها ، كما يؤاخذ عليها أيضا (مسكويه) الذى تابع أرسطو والفارابى فى عرضه لنظرية الفضيلة وكونها هى الوسط ، دونما تغيير يذكر (٧٩) ، رغم أن مسكويه كان فى نظرياته الأخلاقية أكثر ميلا الى المقارنة والتوفيق بين التراث اليونانى وأصوله الاسلامية من أبى نصر الفارابى .

---

(٧٦) (الفرقان : ٦٧) .
(٧٧) (الاسراء : ٢٩) .
(٧٨) (البقرة : ١٤٣) .
(٧٩) قارن (تهذيب الأخلاق) ، ص ٢٠ ـ ٣٠ .

٨ ـ الخير والشر :

فلسفة الفارابى تفاؤلية على وجه الاجمال · فعلى الصعيد الكونى يسود النظام والتناسق ويهيمن العقل . وعلى صعيد الانسان لا يوجد طريق مسدود ، بل جعل الفارابى كل الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة ، والاتصال بالعقل الفعال ، وبلوغ السعادة القصوى ، وعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة ، لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا ، وللانسانية عامة ان شئت ·

ومذهب مفتوح كهذا لابد أن تكون رؤيته للخير والشر متفقة مع طابعه العام ، وهو طابع تفاؤلى كما ذكرنا ·

ومن المعروف ان مشكلة الخير والشر قد اختلف فيها الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا ، وكان فى الفلسفة الاسلامية ذاتها تيار تشاؤمى من أبرز ممثليه الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى ، وأبو العلاء المعرى (٣٦٣ ـ ٤٤٩ هـ) الذى رأى أن الشر غالب على هذا العالم ، وأن الانسان شرير بطبعه ، ورأيه هذا لا يخص أبناء عصر بعينه ، بل يشمل البشرية فى شتى عصورها ! · انظر قوله :

ان مازت الناس أخلاق يعاش بها	فانهم عند سوء الطبع أسواء
ماكان فى هذه الدنيا بنو زمن	الا وعندى من أخبارهم طرف
يخبر العقل أن القوم ما كرموا	ولاأفادوا ولاطابوا ولاعرفوا(٨٠)

أما الفارابى فهو على الضد من هؤلاء التشاؤميين تماما ، ولكى يدلل على صحة موقفه حلل هذه المشكلة تحليلا دقيقا ، وعالجها على مختلف مستوياتها ، سواء منها المستوى الانطولوجى أو الكوزمولوجى أو الانسانى ·

فعلى الصعيد الوجودى (الانطولوجى) يرى الفارابى « أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود ، والشر عدم ذلك الكمال » (٨١) · وهكذا يربط بين الخير وبين (الوجود الكامل) وهو الوجود الالهى ، أما الشر فهو عدم ذلك الكمال · ولم يقل أبو نصر ان الشر هو (عدم الوجود) وان كان قد اقترب من هذه النتيجة ·

وما دام البارى سبحانه هو الذى يشمل بعنايته جميع الموجودات ،

---

(٨٠) أبو العلاء المعرى : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ، جـ ١ (لزومية (٨) ص ٣٥) ، جـ ٢ (لزومية (١) ، ص ٨٧) ، ط ١ ، مط الجمالية ، مصر ، ١٩١٥م·

(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ١١ ·

أصبحت جميع الموجودات خيرة · أما ما يتراءى لنا أنه شر ، فهو خير فى حقيقته وان بدا غير ذلك · وهكذا يسود الخير فى هذا العالم ·

يقول المعلم الثانى : « ان لله عناية محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد · وكل كائن فبقضائه وقدره ، والشرور أيضا بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التى لابد لها من الشر · والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات · والشرور محمودة على طريق العرض . اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » (٨٢) ·

ويؤكد هذا المعنى فى موضع آخر فيقول : « وان الخير والنظام (هو) المقصود بالذات ، فأما الشر فانه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها على سبيل العرض لكونها خيرا » (٨٣) ·

فالخير اذن هو جوهر الموجودات ، وهو الغالب على هذا العالم · وما يبدو لنا أنه شر هو موجود بالعرض ، وهو خير وان بدا غير ذلك · فكم من أمور تبدو لنا فى عالم الطبيعة كوارث وشرور ، بينما هى فى الحقيقة تقضى على شرور أعظم وأخطر ·

والفارابى يوصله الشر (بالكائنات الفاسدة) انما يريد الاشارة الى أن الشر مقصور فى وجوده على عالم الكون والفساد ، وهو عالم ما تحت فلك القمر · « وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود » (٨٤) ، كما يقول ابن سينا ·

ويبدو أن تفسير الفارابى للشر بأنه خير فى الجوهر شر بالعرض ، أدى به الى اعتبار الشر غير موجود فى هذا العالم سواء كان منه الضرورى أو الممكن أو الممتنع ، لأن هذه العوالم جميعها خيرة · وتحديدا فان كل ما هو موجود بغير ارادة الانسان فهو خير (٨٥) ·

ولكن حينما تبدأ الارادة الانسانية بالفعل ، يكون هنالك خير ويكون شر · فكأنه ينفى وجود الشر اطلاقا على المستوى الانطولوجى والكونى ، ويقر بوجوده على المستوى الانسانى والأخلاقى ، ويحاول أن يجد السبيل الى نفيه ، وسوف نستعرض الآن هذه المحاولة ·

وعلى جميع الأحوال فان الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان اما نحو الخير أو نحو الشر · وكأن الفارابى يصدر فى

---

(٨٢) الفارابى : عيون المسائل ، ص ١٨ ·
(٨٣) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١١ ·
(٨٤) ابن سينا : النجاة ، ج ٣ (الحكمة الالهية) ، ص ٢٨٦ ·
(٨٥) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٥٠ ·

برأيه عن الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » (٨٦) ، وهما سبيلا الخير والشر كما يذهب معظم المفسرين (٨٧) ٠

ويعود فيلسوفنا الى طرح المسألة على مستوى الله والعالم ، فيصرح بأن كل ما في العالم هو خير ، ذلك أن « السبب الأول ، وكل ما لزم عنه ، وما لزم وجوده عما لزم عنه الى آخر اللوازم على هذا الترتيب ، أى شيء كان ، فان هذه كلها على نظام وعدل فى الاستئهال ، وما كان حصوله عن استئهال وعدل فهو كله خير » (٨٨) ٠

ويوجه الفارابى نقدا للقائلين بأن الوجود كيفما كان هو خير ، واللا وجود كيفما كان هو شر ، ويرى أن هؤلاء « صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات ، ولا وجودات جعلوها شرورا » (٨٩) ٠

والحقيقة ان هذا النقد موجه ، فيما يبدو ، الى أفلوطين الذى يرى « أن الشر ما ليس يوجد ، أى فى الأشياء المشوبة باللا وجود ، وهى المحسوسات وكيفياتها ، وهى مشوبة باللا وجود لأنها صور متحققة فى مادة ، والمادة لا وجود ، هى فى ذاتها غير مصورة ، ومن ثمة غير معينة ٠ فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر » (٩٠) ٠

ويوجه الفارابى النقد أيضا للقائلين بأن « اللذات كيف كانت هى الخيرات ، وان الاذى كيف كان هو الشر ، وخاصة الأذى اللاحق لحس اللمس » (٩١) ، وهو نقد موجه فى حقيقته الى السفسطائيين من أتباع مذهب اللذة ، والذين يرون أن اللذة هى غاية أفعال الانسان ، وفيها تتحقق السعادة (٩٢) ٠

ويرى الفارابى أن هؤلاء جميعا على خطأ ٠ « ذلك أن الوجود

---

(٨٦) (البلد : ١٠) ٠

(٨٧) انظر مثلا الطبرسى : مجمع البيان فى تفسير القرآن ، ج ٩ ، ص ٤٩٤ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ ، أيضا فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ٤٠٥ ، ط ١ ، مط العامرية الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ٠

(٨٨) فصول المدنى ، ص ١٥٠ ٠

(٨٩) نفس المصدر ، ص ١٥٠ ٠

(٩٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٢٩٥ ٠

(٩١) فصول المدنى ، ص ١٥٠ ٠

(٩٢) انظر د٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٣٦ ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ ٠

انما يكون خيرا متى كان باستئهال ·· أما الموجـود واللا موجود بغير استئهال فهو شر » (٩٣) ·

فالوجود والعدم اذا كانا باستئهال ، أى باستحقاق وعدل ، كانا خيرا . ولكن اذا لم يكونا باستحقاق وعدل فهما شر ·

ويستعرض الفارابى النظريات الأخرى فى الخير والشر ويرفضها · فمن ذلك « قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها ، وهو ما يكون عن الجزء النزوعى من النفس ، هى شرور ، وآخرون رأوا أن القـوة الشهوانية والغضبية هما الشرور ، وآخرون رأوا ذلك فى القوى الأخرى التى بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والنحل ومحبة الكرامة وأشباه ذلك ، وهؤلاء أيضا غالطون » (٩٤) ·

ولعل الفارابى يشير بذلك الى بعض النزعات البوذية التى تبخس حق الجسد واللذات ، أو الى بعض متصوفة الاسلام الذين غالوا فى زهدهم واحتقارهم للجسد ولشهوات النفس ، رغم أن الفارابى طالما أوضح أن السعادة الحقيقية لا تنال الا بالتخلص من أسر المـــادة والبعد عن الشهوة واللذة ، وكانت حياته مصداقا لذلك !

ويبرر الفارابى رفضه لهـــذه النزعات المختلفة فى تفسير الخير والشر بالقول : « انه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر جميعا هو خير أو شر ، فانه ليس بأحدهما اولى منه بالآخر ··· بل انما يكون كل من هذه شرورا اذا استعملت فيما ينال به الشقاء ، وأما اذا استعملت فيما تنـــال به الســـعادة ، لم تكن شرورا بل تكون كلهـــا خيرات » (٩٥) ·

والحقيقة ان هذا رأى فيه شىء من الغرابة ، على الأقل بالنسبة لمذهب الفارابى العام فى الأخلاق · اذ يبدو وكأنه يقـــول بأن الشر (نسبى) يتوقف على الغاية التى يهدف اليها عمل الانسان ، سواء كان خيرا أم شرا ، وليس هناك شر فى ذاته أو خير فى ذاته · فاذا كانت الغـاية من أحدهما فى الشقاء كان الفعل شريرا ، أما اذا كانت الغـاية نيل السعادة كان الفعل خيرا ، وان كان فى حقيقته شرا · وقد يترتب على ذلك أن الفارابى يبرر بعض الأفعال الشريرة اذا استعملت لنيـــل السعادة !!

وهذه النتيجة تتنافى مـــع المقدمات السابقة لمذهب الفارابى فى

(٩٣) فصول المدنى ، ص ١٥٠ ·

(٩٤) نفس المصدر ، ص ١٥١ ·

(٩٥) المصدر السابق ، ص ١٥١ ·

الفضيلة . والأفعال الخلقية الخيرة ، فقد عدد لنا بعض الفضائل الخلقية المتوسطة ، واعتبرها خيرات ، كما اعتبر مضاداتها شرورا ورذائل ٠

ولا نجد حلا لهذا التناقض فى موقف الفارابى الا بافتراض أنه هنا يقرن الشر بالارادة ٠ « فالانسان كثيرا ما يبحث عن الشر فى الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعا ــ مجتمعة أو متفرقة ــ ليست بالشر نفسه ، فليس للشر من وجود ، اللهم الا بالنسبة الى (الارادة) التى تريده ، أو التى تجعله يوجد حينما تريده » (٩٦) ٠

وقد سبق وأشرنا الى أن الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان نحو الخير أو الشر ، وأوضحنا تطابق موقف الفارابى هذا مع الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » ٠ كما أن فى حديث الفارابى عن الخير الارادى والشر ما يؤيد ذلك وان بصعوبة (٩٧) ٠

٩٠ ــ العلم والعمل :

الفلسفة عند المعلم الثانى طائر ذو جناحين : أحدهما نظرى والآخر عملى ، وكما لا يطير الطائر الا بجناحين ، كذلك الفلسفة لا تستقيم الا بهذين القسمين (النظر والعمل) ٠

تلك حقيقة واضحة يشهد بها مذهب الفارابى ونصوصه الثابتة ٠ وقد سبق أن عرضناها على وجه الاجمال حينما شرحنا نظرية العلم عنده (٩٨) ، ولكننا لابد أن نستقصيها الآن بشكل أكبر لما لها من أهمية فى معرفة مذهبه الأخلاقى ، ولأن بعض الباحثين توصلوا فيها الى نتائج لا تتفق مع ما هو ثابت وقطعى من مذهب الفارابى ، وكان لزاما علينا أن نناقشهم فيما توصلوا اليه ٠

يرى الفارابى أن الفلسفة هى الصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل ، وتسمى الحكمة على الاطلاق ٠ ولما كان « الجميل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صارت صناعة الفلسفة صنفين : صنف به (تحصل) معرفة الموجودات التى ليس للانسان فعلها

---

(٩٦) د٠ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ٢٣٠ ٠
(٩٧) السياسة المدنية ، ص ٧٣ ــ ٧٤ ٠
(٩٨) راجع الفصل الأول ، ص ٣٣ ٠

وهذه تسمى النظرية · والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية » (٩٩) ·

فالجميل اذن هو علم وعمل ، وكذلك الفلسفة تجمع بين العلم والعمل · وهكذا المعرفة أيضا ، فالمعارف التى يحوزها الانسان صنفان : « صنف شأنه أن يعلم وليس شأنه أن يفعله انسان ، لكن انما يعلم فقط · مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة · وصنف شأنه أن يعلم ويفعل مثل علمنا أن بر الوالدين حسن ، وأن الخيانة قبيحة ، وأن العدل جميل ، ومثل علم الطب بما يكسب الصحة » (١٠٠) ·

فهناك أمور يكتفى بمعرفتها فقط مثل حدوث العالم وأسباب الموجودات وغير ذلك ، وتوجد أمور أخرى لابد فيها من العلم والعمل مثل العلم ببر الوالدين ، وقبح الخيانة ، وجمال العدل ·

ويلاحظ أن الفارابى يقصر المعرفة النظرية البحتة على الأمور الميتافيزيقية ، بينما يشمل العلم والعمل كل النشاطات المتعلقة بالانسان مثل علم الأخلاق والسياسة بل وبعض العلوم التجريبية كالطب ·

ويرى الفارابى أن « ما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله أن يعمل ، وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى منه ، وما شأنه أن يعلم ولم يكن شأنه أن يعمله الانسان فان كماله أن يعلمه فقط » (١٠١) ·

وهذا الالتحام بين الجوانب النظرية والعملية هو السمة المميزة لفلسفة الفارابى ، حتى اننا بالكاد نستطيع أن نفرز كتابا نظريا لوحده أو عمليا لوحده ، بل نراه يطبع كتبه السياسية والأخلاقية بطابع ميتافيزيقى ، بينما يضفى على كتبه المنطقية والميتافيزيقية طابعا اخلاقيا وسياسيا واجتماعيا ·

فهو مثلا يسمى كتابه « السياسة المدنية » بمبادىء الموجودات ، رابطا بذلك نظرية الدولة والمجتمع بالمبدأ الميتافيزيقى · وفى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذى يعرض فيه تصوره للمجتمع الأمثل ، والرئيس

---

(٩٩) الفارابى : التنبيه ··· ، ص ٢٠ · و (تحصل) فى نسختنا (يحصل) · ويلاحظ أن الفارابى يستعمل لفظ الصناعة كمرادف للعلم ، حيث يستعمل مثلا علم المنطق وصناعة المنطق بمعنى واحد · (انظر احصاء العلوم ، ص ٦٧) ·

(١٠٠) التنبيه ··· ، ص ١٩ ·

(١٠١) المصدر السابق ، ص ١٩ ·

الفاضل ، وعلاقات الأفراد مع بعضهم البعض ، وغير ذلك مما يدخل فى (العلم المدنى) ، نجد عرضا شاملا لمذهبه الفلسفى فى الالهيات والطبيعيات ، ونجد بحوثا ضافية فى النفس وقواها ، والمعرفة وطرقها ، وكذلك فى كتابى (التنبيه على سبيل السعادة) و (تحصيل السعادة) يتناول المنطق وتصنيف العلوم ، رغم أن الكتابين يناقشان نظرية السعادة وسبل بلوغها .

ولا نعتقد أن مثل هذه الأمور تأتى عفو الخاطر ، وانما عن سابق تصميم وادراك لأهمية الجانب الأخلاقى والعملى بشكل عام عند فيلسوفنا ، وبشكل لا يقل اهمية وخطورة عن الجانب النظرى والمعرفى فيها .

لكن على الرغم من هذه الحقائق الساطعة التى تؤكد اهمية العمل والنظر على حد سواء فى مذهب الفارابى ، فان من الباحثين من يرى ان الفارابى يقدم النظر ، أو المعرفة على الاطلاق ، على العمل . ف (دى بور) مثلا ، يرى أن المعرفة أرفع شأنا عند الفارابى من العمل الخلقى ، ذلك لأن الفارابى يصرح فى عبارة قوية أن الرجل الذى يعرف كل ما فى مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو وهو جاهل بها (١٠٢) !

وليس هذا بصحيح . ذلك أن رأى الفارابى ، كما هو ثابت من نصوصه ، يخالف هذا القول الذى ينقله (دى بور) وعلى الضد منه تماما . فهو يرى أننا لو قارنا بين شخصين احدهما تعلم وعرف كل ما فى كتب أرسطو ، ولكن افعاله جاءت مخالفة لما هو جميل ، والآخر لم يعرف ما فى كتب أرسطو ، ولكن افعاله جاءت مطابقة للجميل كان الثانى اقرب الى أن يكون فيلسوفا من الأول ، وبالتالى فهو أفضل منه .

يقول أبو نصر : اذا وجد شخصان « أحدهما قد علم ما فى كتب أرسطو طاليس كلها من الطبيعية والالهية والمدنية والتعاليم ، وكانت افعاله كلها أو جلها مخالفة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك . والآخر كانت افعاله موافقة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك للجميع ، وان لم يكن عالما بالعلوم التى علمها الأول ، فان هذا الثانى اقرب الى أن يكون فيلسوفا من الأول ... الذى افعاله كلها مخالفة لما هو جميل » (١٠٣) .

---

(١٠٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٩ . والى نفس المعنى يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى . ص ٧٦ .
(١٠٣) فصول المدنى . ص ١٦٩ .

وهذا نص صريح وواضح على قيمة العمل وأهميته وبأنه الحاسم فى تحديد من هو الفيلسوف ؟ ورأى الفارابى انه ليس الذى حصلت له المعرفة بالعلوم على اختلافها ، طبيعية والهية ومنطقية وأخلاقية ، بل من نقل تلك المعرفة الى حيز الواقع ، ومارسها عمليا فى حياته · فالمعيار هو الممارسة والعمل لا المعرفة والنظر فحسب ·

ويؤكد الفارابى ذلك فى نظرته الى الفلسفة . « فالفلسفة فى بادى الرأى وفى الحقيقة هى أن يحصل الانسان العلوم النظرية ، وأن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادى الرأى المشترك وفى الحقيقة · والذى يقتصر على العلوم النظرية دون أن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادى الرأى المشترك ، تصده عادته المتمكنة فيه من أن يفعل الأفعال التى هى جميلة فى بادى الرأى المشترك عند الجميع ، فلذلك هو أحرى أن تصده عادته عن أن تكون أفعاله موافقة لما هو جميل فى الحقيقة » (١٠٤) ·

فالمعلم الثانى لا ينكر أهمية الجانب النظرى ، ولكنه يعتبره غير كاف وحده لتكوين فلسفة حقيقية ، ولابد من توفر الجانب العملى ، فلا يكفى أن يحصل الفيلسوف العلوم النظرية ، بل لابد أن تجىء أفعاله متفقة مع ما هو جميل وحق ، لأن من يعجز عن فعل الجميل فى الواقع ، سيعجز عن فعله فى الحقيقة ·

ولعل هذا مما امتاز به الفارابى عن فلاسفة اليونان وزاد به عليهم (١٠٥) فالفيلسوف الكامل على الاطلاق عنده هو من « تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها فى كل ما سواها بالوجه الممكن فيه » ، أو هو « الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له مقدرة على ايجادهما جميعا فى الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين فى كل واحد منهم » (١٠٦) ·

وهذا الرأى الأخير فى الفيلسوف الكامل هام جدا ، لأنه يوسع مفهوم الممارسة والعمل بالنسبة للفيلسوف ، ولا يصبح مقتصرا على الفرد فقط ، بل يشمل الأمة والمجتمع والمدينة ، وهو ينسجم مع مذهب الفارابى بشكل عام ·

وأمر آخر نذكره فى مجال الممارسة والسلوك الأخلاقى وأهمية

---

(١٠٤) نفس المصدر ، ص ١٧٠ ·

(١٠٥) د· عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ، طبع عيسى الحلبى ، ١٩٤٥ ·

(١٠٦) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ ·

وضرورة (العمل) فى هذا الاطار لا (النظر) فحسب ، وهو ما ينصح به الفارابى المقبلين على تعلم الفلسفة ٠ فهو يرى أنه من الواجب « أن تصلح اخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التى هى بالحقيقة، لا التى يتوهم أنها كذلك ـ أعنى اللذة ومحبة الغلبة ـ وذلك يكون باصلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط ، ولكن بالأفعال ايضا » (١٠٧) ويرى ايضا « أن تمام العلم بالعمل » (١٠٨) ٠

ونذكر للفارابى أخيرا قوله انه « اذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها فى غيرها كانت فلسفة ناقصة » (١٠٩) ٠

ونعتقد أن فى هذا فصل الخطاب والرد القاطع على (دى بور) ومن وافقه الرأى فى أن الفارابى يجعل المعرفة ارفع شأنا من العمل الخلقى أو أنه يقدم النظر على العمل !

ونرى من خلال كل ما تقدم أن العلم والعمل عند الفارابى هما طرفا معادلة متوازنة ، لو مال أحد طرفيها اختلت وانهارت ٠ ونرى ايضا أن هذه الأهمية التى يوليها الفارابى للعمل هى من آثار عقيدته الاسلامية بلا شك ، والتى تجعل معيار السعادة عند الانسان وحظه من نعيم الآخرة ، ونجاته من النار ، هو عمله فى هذه الحياة الدنيا ٠ والله تعالى يقول فى محكم كتابه الكريم :

﴿ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (١١٠)

ويقول تعـالى :

﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (١١١)

ويقول سبحانه :

﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (١١٢)

١٠ ـ اخـلاق الفلاسفة :

ان الغاية الأساسية لفلسفة الفارابى هى الوصول الى السعادة عن طريق اصلاح الأخلاق وتهذيبها ٠ ولذا اهتم الفارابى ، بشـكل خاص ،

---

(١٠٧) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٢ ٠

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣ ٠ وانظر تأكيد ذلك قوله : « ان الكمال التام للانسان انما هو بالعلم والعمل معا » ٠ (الدعاوى القلبية ، ص ١١) ٠

(١٠٩) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ ٠

(١١٠) (الكهف : ٤٩) ٠

(١١١) (النجم : ٣٩) ٠

(١١٢) (التوبة : ١٠٥) ٠

بأخلاق المشتغلين بالفلسفة ، وبالعلم الذى يجب أن يبتدءوا به قبل تعلم الفلسفة ·

فحينما يستعرض المعلم الثانى آراء قدماء الفلاسفة فى العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، وذلك فى رسالته المعنونة بهذا الاسم ، فانه يميل الى الرأى القائل بأن العلم هو علم الأخلاق ·

يقول الفارابى : « فأصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة ، بدليل أن أفلاطون قد كتب على باب هيكله : من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا ، وذلك أن البراهين المستعملة فى الهندسة أصح البراهين كلها · وغير أفلاطون (كآل ثاوفراسطس) يرون أن يبدأ بعلم (اصلاح) الأخلاق ، وذلك ان من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علما صحيحا»(١١٣) ·

فرغم أن أبا نصر لا ينكر رأى أفلاطون فى ضرورة علم الهندسة ، فانه يميل بشكل أكبر ، فيما يبدو ، الى الرأى الثانى ، وهو رأى المدرسة الأرسطية فى الحقيقة ، لأن (ثاوفراسطوس) الذى يشير اليه الفارابى هو تلميذ أرسطو طاليس الذى عهد اليه برئاسة اللوقيون ـ وهو المدرسة التى أنشأها أرسطو فى أثينا ـ بعد رحيله الاضطرارى من اثينا ، وبقى يرأسه بعد وفاته أكثر من ثلاثين عاما (١١٤) ·

ومما يؤيد ذلك قول الفارابى بعد ذكره للرأيين السابقين :« ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية ، كما تكون الشهوة للفضيلة التى هى بالحقيقة فضيلة ، لا التى تتوهم كذلك ، أعنى اللذة والمحبة والغلبة · وذلك يكون باصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال أيضا » (١١٥) ·

فالاصلاح الخلقى عند الفارابى يبدأ من الذات أو من النفس ، وذلك بتعويدها على حب الفضيلة ، واكتساب الفضائل الحقيقية لا المتوهمة مثل التسلط والشهوات وما شابه ·

وهنـاك خصلة أخـرى يجب أن يتحلى بهـا دارس الفلسفة ، بل الفيلسوف على الاطلاق ، وهى الجمع بين القول والفعل ، أو بين النظر والعمل ، أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ·

---

(١١٣) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ · و (ثاوفراسطوس) (أذفرسطس) ، وما أثبتناه اصوب ، و (اصلاح) فى النص زائدة فيما يبدو ، لأنه لا يوجد عند الفارابى (علم اصلاح الأخلاق) ، بل (علم الأخلاق) !

(١١٤) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٣ ، ص ٢٠٩ ·

(١١٥) الفارابى : المصدر السابق ، ص ١٢ ·

وهذا الجمع بين النظر والعمل ، أو تحويل المبادىء النظرية الى فلسفة للعمل هو ما يميز الفارابى عن غيره من فلاسفة اليونان ، لأن الاثنين متفقان على أن الفلسفة فى حد ذاتها ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطب وما شاكلها ، وانما هى علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون فى مجموعه · ولكن الفارابى يزيد على فلاسفة اليونان بقوله : ان الفيلسوف الكامل هو الذى يحصل هذا العلم الكلى ويكون له قوة على استعماله (١١٦) ·

وهناك جملة من الشروط الأخرى يضعها الفارابى لمن أراد الشروع فى النظر الفلسفى ، حيث يقول : « ينبغى لمن أراد الشروع فى علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متأدبا بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا · ويكون صينا عفيفا متحرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور ، والغدر والخيانة ، والمكر والخديعة · ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه · ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية ، وغير مخل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مخل بأدب من آداب السنة · ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولم يكن عنده لشىء قدر الا للعلم وأهله · ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونبهرج · فكما أن المزور لا يعد من الكلام الرصين ، ولا النبهرج من النقود ، فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » (١١٧) ·

ونستنتج من هذا النص الهام أمرين : أولهما ، أن من أراد تعلم الفلسفة وارتياض الحكمة عليه أن يبدأ بتعلم القرآن الكريم ، والعلوم الشرعية ، وعلوم اللغة ، وهى اللغة العربية فى الغالب لأنها لغة القرآن ، فتأتى فلسفته بعد ذلك مؤسسة على أساس اسلامى متين من ناحية بنيتها النظرية ، وكذلك أن يكون مؤديا للوظائف الشرعية ، ومتمسكا بأركان الدين ، ومتأدبا بآداب السنة ، فتأتى أفعاله وتصرفاته أيضا نابعة من تعاليم الاسلام من الناحية العملية ·

وهذه النتائج تقتضى منا اعادة النظر فى الأصول والينابيع التى استقى منها أبو نصر فلسفته النظرية والعملية ، والتى يذهب جل الباحثين الى أنها أفلاطونية أو أرسطية أو أفلوطينية ، بينما واقع الحال ، وكذلك النصوص التى بين أيدينا ، تؤكد أنها ، قبل كل شىء ، اسلامية تستند على القرآن الكريم وآداب السنة وعلوم الشريعة ، رغم أنها لم تعدم

---

(١١٦) انظر د· عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ·

(١١٧) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ ــ ٣٥ ، ويؤكد القول الذى أورده البيهقى ما ذهب اليه الفارابى فى (شرح رسالة زينون) ، ص ٩ ·

المؤثرات الأخرى سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، شيمة الفلسفة عبر كل العصور . واذا ما أضفنا الى ذلك اشتغال الفارابى بالقضــاء قبل اتجاهه الى الفلسفة بشكل نهائى ، كما سبق أن ذكـرنا (١١٨) ، تأكـد لدينا صحة ما نذهب اليه من الأصول والمصادر الاسلامية لفلسفته .

ولعل هذا يفسر تلك النزعة الروحية التى أشرب بها المعلم الثانى مذهبه الفلسفى ، والتى لم ينج منها حتى المذهب الأرسـطى الواقعى ، بعد أن أدخله فى صميم فلسفته . لذا أصبحت فلسفة الفارابى روحية فى كل شىء ، « فالهه روح الأرواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد » (١١٩) .

والأمر الثـانى الذى نستنتجه من النص الذى أورده (البيهقى) عن أبى نصر ، أن على الفيلسوف ايثار الحقيقة لذاتها لا لأمر آخر من مال أو جاه أو مكسب ، والا فانه سيكون (حكيم زور) وبهرج باطل . ولذا حرر الفارابى النظر الفلسفى من كل اسار دنيوى يقيـــده ويحجب عنه الرؤية ، كما اختط للفلاسفة طريقا مستقيما بعيدا عن التهافت على المال والرياسات التى تجد لها مرتعا خصبا عند أبواب الملوك والســـلاطين والأمراء مما كان شائعا فى عصره عند عدد غير قليل ممن ينتسبون الى الفكر والأدب ! وكأنه أدرك أن البداية الحقيقية للتحرر العقلى ، وهـو أساس كل تفكير فلسفى سليم ، تكمن فى المقام الأول فى التحرر من كل المغريات الدنيوية العارضة .

ولم يقدم الفارابى دعوته تلك فى صورة نظرية وحسب ، بل قدمها فى صورة تطبيقية ، وفى شخصه هو بالذات . فلقد أجمع مترجمو سيرته من القدامى والمحدثين على أنه كان زاهدا فى أمور الدنيا ، منصرفا عن شوائب المادة وشواغل الحواس ، ومنقطعا الى العبادة والتأمل (١٢٠) .

فالفارابى اذن لم يقدم نصائحه الخلقية فى صـورة تعاليم نظرية بحتة يهتدى بها المبتدئون فى دراسة الفلسفة بل والفلاسفة بشكل عام ، وانما جسد تلك التعاليم فى شخصه الى حد كبير ، مما لا نكاد نجده فى حياة الفلاسفة والمفكرين الا نادرا .

---

(١١٨) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٥ .

(١١٩) Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi p. 220.

(١٢٠) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ ــ ٢٢ .

الفصل السادس

(الانسـان والمدينـة الفاضـلة)

تمهيد : من اخلاق الفرد الى اخلاق الجماعة :

عرضنا فيما مضى آراء الفارابى الخلقية ، وجلها منصب على الفرد فى سعادته ، وحبه للخير ، واقتنائه للفضائل واجتنابه للرذائل وغير ذلك · وتعريف الفارابى لعلم الأخلاق ، أو للصناعة الخلقية كما يسميها ، بأنه هو ما نحصل « به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١)، يوضح أن محور اهتمام علم الأخلاق هو اصلاح الفرد وتقوية ملكاته وتوجيه أفعاله نحو الخير ·

ومع ذلك فان الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر فى الاطار الفردى ، بل لابد أن تتسع لتشمل الدولة أيضا ، لأنه يرى أن للدولة دورا أساسيا فى ارساء قواعد الأخلاق واقرار الفضائل بين الناس · وهنا تبدأ وظيفة السياسة ·

فالفلسفة السياسية عند الفارابى ذات مضمون أخلاقى ، وهذا واضح من تعريفها بأنها « تشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشـــياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم » (٢) · بمعنى أنها تهتم بأسس ومبادىء الأخلاق ، وتحاول تطبيقها واقرارها فى المجتمعات والمدن المختلفة ، وليس فى نطاق الفرد فقط كما هو الحال فى الفلسفة الخلقية ·

---

(١) الفارابى : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ ــ ٢١ ·

(٢) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٢١ ، وقارن د· ابراهيم دسوقى أباظة ــ د· عبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسى ، ص ١٥٤ ــ ١٥٥ ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ·

لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند فيلسوفنا ارتباطا وثيقا ، حتى انها أضحت ضمن علم واحد هو (العلم المدنى) الذى يهتم بأخلاق الفرد ، كما يهتم « باحصاء الأفعال والسير والأخــلاق والشيم والملكات الارادية الكلية التى شأنها أن تكون فى المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل » (٣) ٠

اذن فالأخلاق العملية عند الفارابى تتحقق باصلاح الفرد واصلاح الجماعة ، ولا تقتصر على واحد منها ، لأن « بلوغ الغاية فى العمل يكون أولا باصلاح الانسان نفســـه ، ثم اصـــلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته » (٤) ٠ وهكذا ينتقل الفارابى من سعادة الفرد الى سعادة المجتمع، ومن الانسان الفاضل الى (المدينة الفاضلة) ، وباختصار : من الأخلاق الى السياسة ٠

ولا يوجد فيلسوف مسلم اهتم بالسياسة كاهتمام الفارابى بها ، حتى بدا أن أكثر أعماله الفلسفية لها وجهة وأهداف سياسية ٠ ويتضح ذلك من حجم الأعمال التى ألفها فى هذا الخصوص ، مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) و (فصول المدنى) ، و (رسالة فى السياسة) و (كتاب الملة) و (جوامع نواميس افلاطون) و (السياسة الملوكيــة) (٥) وغيرهــا من كتبــه الأخــلاقية التى لا تخلو من طابع سياسى ٠

وسيكون محور حديثنا هنا المدينة الفاضلة ، لأنها أهــم مشروع سياسى عالجه الفارابى ٠ وسوف نبدأ بحديث الفارابى عن المجتمع الانسانى وضرورته ، والمدينة الفاضلة ورئيسها وصفاته وشروطه ، ثم نبحث مضادات المدينة الفاضلة وغير ذلك مما سوف نعرضه فى حينه ٠

١ ـ ضرورة الاجتماع الانسانى وطبيعته :

الاجتماع الانسانى عند الفارابى ضرورة لابد منها ، « لأن الانسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة فى مسكن واحد » (٦) ٠

بل ان الاجتماع فطرى عند الانسان ٠ لأنه لا يستطيع أن ينال أفضل

---

(٣) الفارابى : كتاب الملة ، ص ٥٩ ٠

(٤) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل الفلسفة ، ص ٥٣ ٠

(٥) مخطوط بدار الكتب بعنوان (الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق) ، رقم ٣٦٥٣ و ٠ وهناك مخطوط آخر بنفس المعنى عنوانه (الآداب الملوكية) ، دار الكتب ، أخلاق ، تيمور ، ١٨٣ ٠

(٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٦٩ ٠

كمالاته ، ولعله يعنى السعادة هنا ، الا بمساعدة أناس آخرين يكملون ما عنده من نقص حتى يبلغ ذلك الكمال .

يقول الفارابى : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته ، الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه » (٧) .

فالفارابى يفسر نشأة المجتمعات الإنسانية بحاجة الانسان الى التعاون ، وبالفطرة الموجودة فيه ، وهو أنه كائن مدنى أو اجتماعى بالطبع . وهذا هو عين رأى أرسطو ، وأفلاطون الى حد كبير ، لأن الدولة عند أفلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته الى أشياء لا حصر لها (٨) .

والانسان لا ينال السعادة ويبلغ أفضل كمالاته الا عن طريق الاجتماع ، حيث يكمل الأفراد بعضهم بعضا . وقد أدى ذلك الى أن ينتشر الناس فى الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها ، فنشأت عن ذلك المجتمعات الانسانية الكبيرة .

يقول الفارابى : « فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال ، الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه فى قوامه وفى أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية » (٩) .

٢ ـ أقسام المجتمعات :

تنقسم المجتمعات عند الفارابى الى قسمين : كاملة وغير كاملة . والكاملة تنقسم الى ثلاثة أقسام : عظمى ووسطى وصغرى (١٠) .

---

(٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، وحول الناحية الفطرية فى حاجة الانسان للاجتماع ، انظر د. عبد الكريم اليافى : تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ٤٨ ، ط ٣ ، مط الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ .

(٨) انظر افلاطون : د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ . وانظر أرسطو طاليس : السياسة ، ك ١ ب ١٠ ف ٩ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

(٩) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ .

(١٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ .

ويريد الفارابى بالمجتمع الكامل ذلك المجتمع الذى يتحقق فيه التعاون الاجتماعى بشكل تام ، وبغير الكامل مالا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو مالا يتحقق فيه التعاون الذى ذكره بصورة تامة (١١) ٠

أما المجتمعات الكاملة ، « فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة » (١٢) ٠

فالجماعة الصغرى اذن تتمثل فى مجتمع المدينة ، والوسطى تمثلها الأمة ، أما العظمى فتتمثل فى اجتماع الأمم المختلفة فى أنحاء المعمورة ٠ وهذه الجماعات تندرج فى عداد المجتمعات الكاملة ، ولكنها تتفاوت فى درجة الكمال حسب حاجتها الى التعاون واكتفائها الذاتى ٠ وعلى هذا الأساس فان أفضلها مجتمع الأمم ، يليه مجتمع الأمة ، ثم مجتمع المدينة ٠

والحقيقة ان النوع الأول وهو مجتمع الأمم ، لا نجده فى التراث السياسى عند اليونان ، لأن قصارى ما ذهب اليه أفلاطون وأرسطو فى هذا الخصوص هو مجتمع المدينة ٠ فقد كانت تصوراتهما السياسية نتاج ملاحظة وتجربة للمدينة اليونانية بالذات (١٣) ٠

وأعتقد أن الفارابى استمد تصوره لمجتمع الأمم من واقع عقيدته الاسلامية التى ترمى الى تأسيس دولة أو (خلافة) تتجاوز موانع الجنس واللون والأرض ، وهى مما يحول بشدة دون اتحاد الأمم والشعوب وارتباطها مع بعض ، كما استمده أيضا من واقع التجربة السياسية الاسلامية ذاتها ، حيث كانت الدولة الاسلامية تترامى من الأندلس غربا وحتى مشارف الصين شرقا ، وكانت تضم شعوبا وأجناسا مختلفة انصهرت فى بوتقة الاسلام ، وهى تتبع فى نفس الوقت قيادة واحدة متمثلة فى الخليفة ٠ واذا كان قد شاب تلك القيادة ضعف أو قصور ، كما حل فى الدولة بعض التفكك ، فان وحدة الأمة بقيت ثابتة ، كما بقيت الهيمنة الروحية للخليفة بشكل أو بآخر ٠

تلك هى المجتمعات الكاملة ، أما المجتمعات غير الكاملة فهى : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم (الاجتماع) فى سكه ، ثم (الاجتماع) فى منزل ٠ وأصغرها (المنزل) ٠ والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ،

---

(١١) انظر فى هذا الصدد : د٠ على عبد الواحد وافى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

(١٢) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ ٠

(١٣) انظر أفلاطون : الجمهورية ، ك ٢ ، ص ٢٣٣ وما بعدها ، وانظر أرسطو طاليس : السياسة ، ك ١ ب ١ ف ٧ ـ ٨ ٠

الا أن القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها · والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة » (١٤) ·

والخير الأفضل والكمال الأقصى يتحقق ابتداء فى مجتمع المدينة لا فى الذى أقل من ذلك · والمدينة التى يـكون الغرض من الاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بهـا السعادة هى المدينـة الفاضلة ، « والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضـل ، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة · وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الأمة التى فيها (تتعاون) على بلوغ السعادة ». (١٥) ·

نستنتج من ذلك أن الغائية تطبع تصور الفارابى للمجتمع والدولة · فالمدينة والأمة والمعمورة كلها موجهة نحو هدف معين هو بلوغ السعادة ، والسعادة هى غاية النظرية الأخلاقية عنده · وهذا دليل آخر يؤكد سيطرة الأخلاق على سياسة الفارابى ، لأن أى مجتمع لا يكون فاضلا الا اذا تعاون كافة أعضائه على بلوغ السعادة · وبذا يقيم الفارابى مدينته الفاضلة على التزاوج والترابط بين السياسة والأخلاق وليس على الانفصال والتناقض فيما بينهما ، كما هو شـــائع عمليا عبر العصـــور الا فى استثناءات قليلة ·

٣ ـ التفسير العضوى للمجتمع :

ينظر الفارابى الى المجتمع كوحدة عضـوية متكاملة · فهو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح « الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه · وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس · ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قـوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ··· ، كذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات · وفيها انسان هو رئيس ، (وآخر يقرب) مراتبها من الرئيس · وفى كل واحد منها هيئـة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس » (١٦) ·

---

(١٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ـ ٩٧ ، وقد وردت كلمة الاجتماع هكذا : (اجتماع فى سكة) و (اجتماع فى منزل) ، والصحيح ما اثبتنا · كما وردت كلمة (المنزل) (المنزلة) ، وهو غير صحيح ، انظر أيضا السياسة المدنية ، ص ٦٩ ـ ٧٠ ·

(١٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ · و (تتعاون) وردت (يتعاون) ·

(١٦) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ ـ ٩٨ · و (آخر يقرب) هكذا فى نشرة د· نادر ، والصواب أن يقال : (وآخر تقرب) حتى يستقيم المعنى ·

فالمجتمع عند فيلسوفنا مثل الجسم ، فكما أن للجسم عضوا رئيسا هو القلب ، حسب ما يرى ، وهناك أعضاء دونه فى المرتبة ، أو أن مرتبتها تقرب منه ، كذلك المجتمع فان له رئيسا هو افضلهم ثم يوجد من يليه فى الفضل ، وهو يمتلك عدة مؤهلات لكى يقوم بما يطلبه منه ذلك الرئيس ٠

وتلك نقطة أخرى يفترق فيها الفارابى عن أفلاطون ٠ حيث يشبه فيلسوف الأكاديمية المجتمع بالنفس ، ويقابل بين قوى النفس ، وأجزاء الدولة ٠ فقوى النفس عند أفلاطون هى : العقل والغضب والرغبة ، والتى تقابلها فى الدولة ثلاث طبقات هى : الحكام والمحاربون والصناع (١٧) ٠ وهكذا يستنتج من ذلك مجتمعا طبقيا غير قابل للتغيير ، بينما الفارابى أقرب الى مجتمع الأخوة والتراحم الذى جاء به الاسلام ، فيشبه المجتمع بالكائن الحى العضوى ، يتعاون أفراده كل حسب استعداده وكفاءته وموهبته لا طبقته ، كتعاون أعضاء الجسم طبقا لوظيفة كل عضو وطبيعته ٠

ولكن الفارابى يشير الى ملاحظة هامة فى هذا الصدد ٠ فعلى الرغم من التشابه بين أعضاء البدن وأجزاء المدينة يوجد بينهما بعض الاختلاف ٠ فأعضاء البدن طبيعية ، والقوى التى لها هى قوى طبيعية ، بينما أعضاء المدينة « وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية ٠ على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشىء دون شىء ، غير انهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها ٠ والقوى التى هى أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية » (١٨) ٠

وهذا تمييز دقيق بين أعضاء الجسم وافراد المدينة ٠ فأعضاء البدن تسير بما فيها من قوى طبيعية أودعها الله ، وهى تسير دونما ارادة أو اختيار ، بينما أعضاء المدينة فانهم وان كانوا بالطبيعة أو طبيعيين - بتعبير الفارابى - لأنهم من خلق الله ، كما فطروا على طبائع معينة ، فانهم لايكونون أعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها ، بل بالملكات الارادية ، والطبائع المكتسبة من الحرف والصناعات وغيرها ٠ ويحدد الفارابى هذا التمييز بوضوح ، فيشير الى أن القوى الطبيعية فى الجسم تناظرها الملكات والهيئات الارادية فى المدينة ٠

وعلى كل حال ، فان المعلم الثانى فى تشبيهه المجتمع بالكائن

---

(١٧) انظر : جمهورية أفلاطون ، ك ٤ ، ص ٣٢٦ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ٠

(١٨) المدينة الفاضلة ، ص ٩٨ ٠

المتعضى قد سبق فى ذلك أتباع المدرسة العضـوية فى علم الاجتماع من المحـــدثين ، والذين يشبهون المجتمع بالكائن الحى ، ويفسرون ظواهره تفسيرا عضويا ، ويقابلون بين كل جزء من أجزاء المدينة أو المجتمع وبين كل عضو من أعضاء الجسم (١٩) ٠

٤ ـ رئيس المدينة الفاضلة :

كما أن فى البدن عضوا رئيسا هو أكمل الأعضاء وأتمها ، « كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ٠ ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين » (٢٠) ٠

فرئيس المدينة اذن هو أكمل الأفراد فيما يختص به من صفات ، أما الصفات التى يشترك بها مع آخرين فهو يمتلك أفضلها ٠ وهو يرأس قوما آخرين ، وهؤلاء يرأسون غيرهم بنفس الوقت ٠ فنظام المدينة نظـام هرمى متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية أم على صعيد القوى الحاكمة فى الدولة ٠

ويسود الجدل النازل الفكر السياسى عند الفارابى ، حيث يوجد الرئيس الفاضل أولا ، ثم يوجد بعد ذلك أفراد المدينة ، والذين يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد : « فرئيس هذه المدينة ينبغى أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب فى أن تحصل الملكات الارادية التى لأجزائها (وفى) أن تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو ــ أى الرئيس ــ المرفد له بما يزيل اختلاله » (٢١) ٠

فالفارابى يعول بشكل كبير على الرئيس الفاضل فى ايجاد مدينته ٠ ورغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة ، فان هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء ، بل يوجد هو أولا فيكون وجـوده سببا لحصول المدينة وأفرادها ، بل وحصول الملكات المختلفة التى تتوفر لهم ، والمراتب المتباينة التى يكونون عليها ٠ والرئيس الفاضـل عنصر توازن واستقرار لأجزاء المدينة ، فلو حصل أى اختلال أو انحراف يتدخل هـو لاعادة الأمور الى حالتها الطبيعية ٠

---

(١٩) انظر د٠ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، مجلة الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، وانظر د٠ عبد الكريم اليافى ، تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ٤٩ ــ ٥٠ ٠

(٢٠) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٣٨ ٠

(٢١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ٠ (وفى) غير موجودة فى المتن ، ولكن انظر الهامش من نفس الصفحة ، فهى مثبتة من نسخة أخرى ٠

وقد يبدو فى هذا الاتجاه السياسى نزعة فردية شديدة ، لأن الفارابى يعول هنا بشكل كامل على الفرد الحاكم فى تغيير الواقع واقامة الحضارة وتوجيه التاريخ ، أما الشعب ، فكما يبدو من هذا النص ، له دور ثانوى ، أو ليس له دور يذكر · ولكننا يجب الا نأخذ هذه النتيجة على اطلاقها ، لأننا يجب أن نتساءل عن هذا الفرد الذى يعتمد عليه الفارابى فى مدينته ، وهل يمكن أن يكون أى انسان اتفق ؟

كلا ·· « فرئيس المدينة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية » (٢٢) ·

فرئاسة المدينة لا يمكن أن تعطى لأى انسان اتفق ، وانما تتخذ صورتين : احداهما أن تكون تلك الرئاسة قد فطر عليها الانسان ، فهى منحة أو هبة الهية ، والثانية أن يكون الانسان الفاضل قد توفرت له مجموعة من الملكات حصلها بارادته وسعيه ، ففاق بها أقرانه من أهل المدينة ، وأهلته لأن يكون رئيسا لهم ·

ووظيفة الرئيس الفاضل أو صناعته ـ بتعبير الفارابى ـ لا تدانيها وظيفة أخرى ، فضلا عن أن تعلو عليها · « فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة » (٢٣) ·

وهذا الانسان خلق كى يكون رئيسا لا مرؤوسا · ولكن يجب أن لا يتبادر الى الأذهان أن الفارابى يعطى كل تلك السلطات دونما ضمانات أو لأى انسان كان ، بل هى تنحصر عنده فى انسان بلغ أعلى درجة من المعرفة والكمال الانسانى ·

يقول أبو نصر : « ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون برأسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل · وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، اما بأنفسها واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها · وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون (ينفى) عليه منها شىء ، وصار عقلا بالفعل » (٢٤) ·

---

(٢٢) المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ ·

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ ·

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٢ ، و (ينفى) هكذا فى نشرة د· البير نادر ، والأصوب أن تكون (يخفى) ، والى ذلك يذهب د· على عبد الواحد وافى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، الهامش ·

وهكذا يتضح مدى تأثير نظرية المعرفة ، خاصة في شقها الاشراقى .
على تصور الفارابى السياسى ، ورؤيته للانسان أو الرئيس الفاضل :
فهذا الانسان قد استكمل ، أى أدرك جميع المعقولات حتى صار عقلا بالفعل ، وباحتوائه لتلك المعقولات يمكن أن يصير معقولا بالفعل ، فيكون عقلا ومعقولا .

هذا الانسان يمتلك أيضا مخيلة قوية بلغت غاية الكمال ، وهو قد طبع عليها ، وهذا معناه انها وهبت له بالفطرة ، وتكون هذه المخيلة مستعدة بطبعها لتتلقى ، فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، الجزئيات ، الكليات :
أما الجزئيات فذاتها أو ما يحاكيها ، وأما المعقولات الكلية فيما يحاكيها .
وأخيرا فان العقل المنفعل عن هذا الانسان قد استكمل بادراكه لجميع المعقولات ، ولم يعد يخفى عليه منها شىء ، وانتقل من حال القوة الى حال الفعل .

ولا يكتفى الفارابى بهذه الصفات المشروطة للانسان الفاضل ، بل يجعل من الضرورى اتصاله بالعقل الفعال . ولكن قبل ذلك لابد أن ينتقل من درجة العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد ، وهو « أتم وأشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال » (٢٥) .

فأول مراتب الانسان هو أن يوجد له الاستعداد كى يصير عقلا بالفعل ، وهو ما يشترك فيه مع الجميع ، ولكن حصول العقل بالفعل والعقل المستفاد هما مما يمتاز به الانسان الفاضل وحده .

والمعروف عند الفارابى أن هذا الانسان يكون مهيئا (للاتصال) بالعقل الفعال ، حيث لا يوجد عند الفارابى أكثر من هذا الاتصال .
ولكننا نجد عبارة غريبة يوردها بعد أن ذكر تدرج الانسان الفاضل فى المعرفة وحصوله على مرتبة العقل المستفاد ، حيث يقول : « وهذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال » (٢٦) .

ولقد عالجنا هذا الأمر فى فصل سابق ، حينما شرحنا المعرفة الاشراقية عند فيلسوفنا (٢٧) ، وتوصلنا الى أن تصوف الفارابى يختلف عن تصوف أتباع وحدة الشهود كالحلاج ، فهؤلاء يقولون بالحلول والاتحاد بين العبد والرب ، بينما الفارابى لا يقول بغير الاتصال بين الانسان والعقل الفعال . وحتى اذا تجاوز فى اتصاله العقل الفعال أحيانا ، فهو يبقى اتصالا وحسب ، ولا يصل الى مرتبة الحلول والاتحاد المطلق .

---

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .
(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .
(٢٧) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٦ .

والحقيقة أن ما بناه الفارابى من نظريات فلكية وميتافيزيقية فى الفيض والعقول العشرة لا يسمح بأكثر من ذلك · واذا حدث شىء من هذا القبيل فهو يناقض بشكل تام فلسفة الفارابى بمجملها ·

ويفسر د · عبد القادر محمود وجود هذه الفقرة الواردة فى كتاب (المدينة الفاضلة) بأنه لا يجوز الحكم على ظاهر هذه العبارة ، لأن « المعنى مجازى ، ولا يمضى مع اتجاه الحلاج – فى الحلول – لتفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابى يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق والانسان » (٢٨) ·

ويمكن أن نورد دليلا آخر على أن الفارابى لا يبيح للانسان الفاضل غير الاتصال بالعقل الفعال فقط ، وهو أنه لم يذكر تلك العبارة التى توحى بالحلول فى كتاب (السياسة المدنية) أبدا ، ولم يشر فى هذا الكتاب الا الى (الاتصال) لا غير ، حينما تحدث عن صفات رئيس المدينة الفاضلة ·

فالمعلم الثانى بعد أن يورد جملة من الخصائص والخصال التى يتحلى بها الانسان الفاضل يقول : « وانما يكون ذلك فى أهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال · وانما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذى يسمى المستفاد ، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال » (٢٩) ·

وكذلك فى مواضع أخرى من مؤلفاته لا يتحدث الا عن الاتصال ، حيث يقول فى كتاب (فلسفة أرسطو طاليس) عن العقل الفعال : « والانسان متصل به ضربا ما من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (٣٠) ·

وحتى فى كتاب (المدينة الفاضلة) فان السياق العام لمذهبه لا يوحى بغير مفهوم الاتصال ، ولذا يجب أن لا نحمل هذه العبارة أكثر مما تحتمل ، ونفسرها تفسيرا ينسجم مع الاطار العام لمذهب الفارابى فى المعرفة ·

نعود الى شرح الفارابى لفكرة الانسان الفاضل ، حيث يرى فيلسوفنا أن الانسان الذى اكتملت المعارف « فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه · فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل

---

(٢٨) د· عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ، ص ٤٢٨ ·

(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٩ ·

(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ·

الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة ٠ فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الالهى » (٣١) ٠

والحقيقة اننا ناقشنا نظرية النبوة باستفاضة عند الفارابى فى فصل سابق (٣٢) ٠ ولكن حسبنا أن نشير الآن الى أن هذا النص يجب أن لا يؤخذ لوحده ، بل يجب أن يضم الى جملة النصوص الموجودة فى مؤلفاته الأخرى والتى أشار فيها الى هذا الموضوع ٠ حيث يتضح لنا أن الفارابى وان قال بوحدة المصدر لكل من النبى والفيلسوف أو الحكيم المتعقل وهذا المصدر هو العقل الفعال ، فانه لم يسو بين النبوة والفلسفة ، بل فضل النبوة عليها ، لما يتمتع به النبى من مخيلة صادقة ، وللمعجزات التى يجريها الله على يديه ، وغير ذلك مما يعجز عنه الفيلسوف ٠

كذلك فان ادراك النبى للحقائق عن طريق المخيلة الصادقة لا ينفى عنه قدرته على ادراكها عن طريق التأمل العقلى ، فيكون اذن جامعا للطريقين ، بينما يقتصر الفيلسوف على طريق واحد (٣٣) ٠

على أن ما يهمنا هنا من رأى الفارابى حول النبى والفيلسوف هو أهميته فى المجال السياسى ، حيث نستنتج منه أن الفارابى يرى أن رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبيا ، وان لم يكن فحكيما متعقلا واصلا ٠ وهذا شرط أساسى لرئيس المدينة الفاضلة ٠

والفارابى يعتبر أن هذا الانسان هو « فى أكمل مراتب الانسانية وفى أعلى درجات السعادة » (٣٤) ٠

انه من الناحية المعرفية قريب الشبه بالانسان الكامل عند ابن عربى وعبد الكريم الجيلى (٧٦٧ ـ ٨٠٥ هـ) ، ولكنه من الناحية السياسية يمتلك سلطات لم يبحثها أولئك المتصوفة ٠ فهو « الرئيس الذى لا يرأسه

---

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ٠
(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٩ وما بعدها ٠
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢ ٠
(٣٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ٠

انسان أصلا ٠ وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها » (٣٥) ٠

٥ ـ صفات رئيس المدينة الفاضلة :

يبدو أن السلطات الواسعة التى منحها الفارابى لرئيس مدينته جعلته يتشدد كثيرا فى الشروط والصفات التى يجب أن يتحلى بها الرئيس ٠ فبالاضافة الى ما ذكره من شروط سابقة تتعلق بالنبوة والحكمة والمعرفة ، يورد الآن جملة من الشروط الأخرى ، ويرى أنها يجب أن تكون موجودة عند هذا الرئيس بالطبع ، حيث « لا يمكن أن تصير هذه الحال ـ الرئاسة ـ الا لمن اجتمعت له بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » (٣٦) ٠

ومعنى قوله بالطبع ، أن هذه الخصال يجب أن تكون فطرية عند الانسان الذى قدر له أن يكون رئيسا ٠ ولكننا لو تأملنا الخصـــال التى يذكرها الفارابى لوجدنا أن كثيرا منها يمكن أن يكون مكتسبا مثل جودة الحفظ وحب العلم وغير ذلك ٠

وعلى كل حال يمكن تلخيص تلك الصفات ، وايرادها حسب تسلسلها عند الفارابى على الوجه الآتى (٣٧) :

١ ـ أن يكون هذا الرئيس تام الأعضاء والقوى الجسمانية ٠
٢ ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ٠
٣ ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه وما يراه وما يسمعه ومايدركه ٠
٤ ـ أن يكون جيد الفطنة ذكيا ٠
٥ ـ أن يكون حسن العبارة بليغا وفصيحا ٠
٦ ـ أن يكون محبا للتعليم والاستفادة ٠
٧ ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب ٠٠ مبغضا للذات ٠
٨ ـ أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله ٠
٩ ـ أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، مترفعا عن كل ما يشين ٠
١٠ ـ أن تهون عنده النقود وأعراض الدنيا كافة ٠
١١ ـ أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم ٠
١٢ ـ أن يكون قوى العزيمة على الأفعال ، شجاعا غير خائف ٠

---

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ٠
(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ٠
(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ٠

وقد أحس الفارابى بصعوبة اجتماع كل هذه الصفات فى شخص واحد ، لذا صرح بأنه « لا يوجد من فطر على هذة الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » (٣٨) · بمعنى أن الأمر ليس متعذرا أو مستحيلا، شرط أن يكون فى أفراد يخلف بعضهم بعضا ، وفى القليل أو الأقل من الناس ·

واذا لم يوجد الرئيس الأول الذى تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه ، ولهذا الرئيس أيضا ستة شرائط هى (٣٩) :

١ ـ ان يكون حكيما ·

٢ ـ أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بافعاله كلها حذو الأئمة الأولين ·

٣ ـ ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ·

٤ ـ أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويتحرى بمـا يستنبطه صـــلاح المدينـة ·

٥ ـ أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين ·

٦ ـ أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ·

وهذه الصفة الأخيرة تثبت ان الفارابى لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق فى تأملاته وانما رجل عملى يعد للحرب عدتها اذا اقتضى الأمر ، وفى هذا درجة من الواقعية لا بأس بها ·

ولكن الفارابى يضع الحكمة على رأس الشروط الواجب توفرها عند رئيس المدينة ، وهو الرئيس الثانى هنا · وتكاد هذه الخصلة ان تكون الحد الفاصل بين الشخص وبين الرئاسة ، فهى فى كفة وبقية الصفات فى كفة أخرى ، وحيث توجد الحكمة تميل الكفة لصالحها · اللهم الا اذا تفرقت تلكم الصفات فى عدة اشخاص ، فيكونوا اذ ذاك رؤساء افاضل ·

يقول الفارابى : « واذا لم يوجد انسان واحـد اجتمعت فيه هــذه الشرائط لكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة · فاذا تفرقت هـــذه فى جماعة وكانت الحكمة فى واحـد والثانى فى واحد والثالث فى واحد والرابع فى واحد

(٣٨) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ·

(٣٩) نفس المصدر ، ص ١٠٧ ·

والخامس فى واحد والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هـم الرؤساء الأفاضل » (٤٠) ٠

فهذه الصفات أو الشرائط ان لم تجتمع فى شخص واحد ، بل كانت الحكمة عند انسان معين وبقية الصفات الخمس فى انسان آخر ، كانت الرئاسة مشتركة فيما بينهما ، واذا تفرقت تلك الخصال على ستة أشخاص، أى أن كل فرد منهم حصل شرطا معينا ، فان هؤلاء هم الرؤساء الأفاضل ٠

والفارابى يؤكد باستمرار على وجود الحكمة كشرط لازم للرئيس الفاضل وكشرط لوجود المدينة الفاضلة ، والحكمة هنا بالصـورة التى عرضها ، وهى التى تؤدى الى بلوغ رتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل الفعال ٠ أما اذا حدث وافتقدت الحكمة فى رئيس المدينة فان المدينة تكون بلا رئيس ، ولا تلبث أن تنهار وتهلك ٠

يقول المعلم الثانى : « فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك » (٤١) ٠

والخلاصة أن مدينة الفارابى الفاضلة يرأسها النبى الذى يوحى اليه من الله سبحانه ، أو الحكيم الروحانى ٠ والفارابى يعطيه اثنتى عشرة خصلة هى التى ذكرناها فيكون رئيسا أولا ، أو يحدد له ست خصال فيكون رئيسا ثانيا ٠ ولكن لابد له من الحكمة فى جميع الأحوال ٠ ولابد أن يكون هذا الرئيس حافظا للشرائع والسنن ، وهذا تحصيل حاصل عند الفارابى ، لأنه جعله شرطا أوليا للمبتدىء فى اكتساب الحكمة ، فما بالك بالانسـان الحكيم الفاضـل ! ٠٠٠٠ وهو يقول : « ينبغى لمن أراد الشروع فى علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متأدبا بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا » (٤٢) ٠

فالفارابى يعطى نموذجا أخلاقيا ساميا للانسان ، ويخلع عليه كل الصفات الحميدة التى يمكن أن ينالها بشر ٠ فهو قوى عالم ذكى بليغ ، معرض عن الشهوات ، صادق كريم زاهد عادل وشجاع ٠

---

(٤٠) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ٠ و (الثانى ، والثالث ، والرابع ، والخامس) ، عائدة كلها على (الشرائط) ، أى الشرط الثانى ، والشرط الثالث ٠٠٠ الخ ٠

(٤١) نفس المصدر ، ص ١٠٨ ٠

(٤٢) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ ٠

وهكذا يمكن اعتبار نظرية الانسان الفاضل فى سياسة الفارابى استمرارا وامتدادا لنظريته الأخلاقية ، بل هى الغاية القصوى لتلك النظرية ، والقمة التى يبلغها الجدل الصاعد فى هذا المجال · وهذا أيضا من معالم الارتباط الأساسية بين الأخلاق والسياسة عند فيلسوفنا ·

٦ ـ الأمة الفاضلة :

لا يقف الفارابى عند حدود الرئيس أو الانسان الفاضل مهما كانت صفاته مثالية ، لأن هذا الانسان لا يحقق كمال وجوده بشكل فردى بل لابد أن يتحقق ذلك الكمال فى أمة أو شعب يقترن بالصفات السامية التى كان عليها الرئيس · وهذه هى النقلة التى يقوم بها الفارابى من التركيز على أخلاق الفرد وبناء الفرد الملتزم بالفضائل الى بناء المجتمع والأمة بل والأمم الملتزمة بمكارم الأخلاق والتى تسعى لتحقيق السعادة ·

يقول أبو نصر : « والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار السعداء · فان كانوا أمة فتلك هى الأمة الفاضلة · وان كانوا أناسا مجتمعين فى مسكن واحد كان ذلك المسكن الذى يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة · وان لم يكونوا مجتمعين فى مسكن واحد بل فى مساكن متفرقة يدبر اهلها برئاسات أخرى غير هذه كانوا أناسا أفاضل غرباء فى تلك المساكن » (٤٣) ·

فالرئيس الفاضل لابد أن يراس مجتمعا من الأخيار لا مجتمعا من الأشرار ، أى أن هناك علاقة وثيقة بين رئيس المدينة وأبناء مدينته · فهنا يخفف الفارابى من تركيزه على الفرد الرئيس فى تشكيل مدينته وتحديدها ، ويعطى أهمية للشعب كعنصر أساسى وهام فى صنع التاريخ وتوجيهه ·

والفارابى يرى أن هؤلاء الناس الأخيار يمكن أن يكونوا مدينة فاضلة ، أو أمة فاضلة ، أو معمورة فاضلة · أما اذا كانوا متفرقين فى مجتمعات تحكم برئاسات غير فاضلة ، فانهم يمكن أن يؤلفوا مجتمعات فاضلة صغيرة داخل تلك المدن غير الفاضلة ، رغم أنهم سيكابدون فيها بعضا من الاغتراب ·

وأهل المدينة الفاضلة يبلغون السعادة بالعلم والعمل معا ، واكتساب الفضائل هو الذى يؤدى الى بلوغ السعادة · ويكون ذلك بمزيد من الأفعال الخيرة والمداومة عليها ، حيث ترتسم فى النفس ملكات خيرة تبلغ بواسطتها كمالها · واذا وصلت النفس حد الكمال يمكن أن تتجرد عن

---

(٤٣) السياسة المدنية ، ص ٨٠

المادة ، ولا تفنى بفنائها · وهكذا يقرر الفارابى خلود أنفس أهل المدينة الفاضلة ·

يقول الفارابى فى هذا الصدد : « وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة · وكل واحد منهم انما يصير فى حد السعادة بهذين ، أعنى بالمشترك الذى له ولغيره معا وبالذى يخص أهل المرتبة التى هو منها ، فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما داوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها · كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ··· وتلك حال الأفعال التى ينال بها السعادة ، فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة » (٤٤) ·

٧ ـ مضادات المدينة الفاضلة :

لم يفصل الفارابى كثيرا فى خصائص أهل المدينة الفاضلة وطبائعهم وطرائق عيشهم وموقفهم من أمور المجتمع والحياة بشكل عام · باستثناء ما ذكره من سعيهم الى السعادة وحبهم للفضائل · ولكن أبا نصر قد فصل بعض الشىء ، فى عرضه لطبائع سكان المدن المضادة ، وقد نجد فى عرضه هذا وصفا سلبيا لما يجب أن يكون عليه سكان المدن الفاضلة نفسها ·

ومضادات المدينة الفاضلة هى : المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة (٤٥) · وسوف نستعرض هذه المدن عند الفارابى وما تتفرع له من فروع ، كما جاءت فى عرضه المفصل فى كتابى (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ·

(أ) (المدينة الجاهلية) : وهى المدينة التى تجد السعادة فى الصحة والثروة والجاه وما شابه ، واذا اجتمعت كل تلك الخيرات الظاهرة كانت السعادة العظمى عند أهل المدينة الجاهلية ، ولكنها سعادة زائفة ·

يقول الفارابى عن المدينة الجاهلية : « وهى المدينة التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم · ان أرشدوا اليها فلم يقيموها ولم

---

(٤٤) المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ ، وانظر السياسة المدنية ، ص ٨١ ·
(٤٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ ، والسياسة المدنية ، ص ٨٧ ·

يعتقدونها ، وانما عرفوا من الخيرات بعض هـــذه التى هى مظنونة فى الظاهر انها خيرات من التى تظن أنها الغايات فى الحياة ، وهى ســلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات ... » (٤٦) .

وتنقسم المدينة الجاهلية الى عدة مدن هى (٤٧) :

١ ــ (المدينة الضرورية) : وهى المدينـــة التى اقتصر أهلها على الضرورى مما به قوام الأبـــدان من المأكول والمشروب والملبـــوس ، والمسكون .

٢ ــ (مدينة النذالة) (٤٨) : وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ويجعلوا ذلك غايتهم فى الحياة ، دونما نفع آخر .

٣ ــ (مدينة الخسة والشقوة) : وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وغير ذلك ، وبالجملة ، اللذة من المحسوس وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

٤ ــ (مدينة الكرامة) : وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا كى يصيروا ممدوحين مكرمين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوى فخامة وبهاء ، اما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض .

٥ ــ (مدينة التغلب) : وهى التى قصد أهلها أن يقهروا غيرهم دون أن يقهروا هم ، وتكون غايتهم اللذة التى تنال من الغلبة فقط .

٦ ــ (المدينة الجماعية) : وهى التى قصـــد أهلها أن يكونوا أحرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه فى شىء أصلا .

(ب) (المدينة الفاسقة) : وهى التى آراؤها فاضلة . فهى تعلم السعادة والله عز وجل والعقول الثوانى والعقل الفعال وكل شىء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون افعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية (٤٩) . وهذا دليل هام على أن الفارابى لا يكتفى بالمعرفة النظرية البحتة دون نقلها الى حيز الفعل والعمل .

---

(٤٦) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ .

(٤٧) انظر المصدر نفسه ، ص ١٠٩ ــ ١١٠ .

(٤٨) ترد فى كتاب المدينة الفاضلة تحت اسم (المدينة البدالة) ، وهو تصحيف واضح لم ينتبه اليه المحقق ، لأنها ترد فى (السياسة المدنية ، ص ٨٨) باسم مدينة النذالة ، وتعريفها ينطبق على التعريف الذى يورده الفارابى فى (المدينة الفاضلة) ، ثم ان ابا نصر لا يمكن ان يكررها مرتين : مرة فى المدن المضادة ، ومرة فى أقســام المدينة الجاهلية ، لذا لزم التنويه .

(٤٩) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ، والسياسة المدنية ، ص ١٠٣ .

(جـ) (المدينة المبدلة) : وهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها الى غير تلك (٥٠) ٠

(د) (المدينة الضالة) : وهى التى كانت تظن السعادة فى الحياة الأخرى ، ولكن نظرتها تغيرت ٠ كما أنها تعتقد فى الله عز وجل والعقول الثوانى والعقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى اليه دون أن يكون كذلك (٥١) ٠

ويقول الفارابى عن هذه المدينة فى موضع آخر : ان أهل المدينة الضالة « نصبت لهم السعادة غير التى هى فى الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة أخرى غيرها ، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشىء منها السعادة بالحقيقة » (٥٢) ٠

ومن مضادات المدينة الفاضلة مجتمعات أخرى صغيرة يسميها النوابت ٠ وهؤلاء منزلتهم فى المدن « كمنزلة الشيلم فى الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة ، والضارة بالزرع والغرس ، ثم البهيميون بالطبع من الناس ، فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية ٠٠٠٠ وهؤلاء يوجدون فى أطراف المساكن المعمورة ، اما فى أقاصى الشمال واما فى أقاصى الجنوب » (٥٣) ٠

٨ ـ المدن غير الفاضلة بين الفارابى وأفلاطون :

عرضنا آراء الفارابى فى مضادات المدينة الفاضلة ٠ وكما لاحظنا فهو يقسمها الى مدن جاهلية وفاسقة ومبدلة وضالة ٠ والمدن الجاهلية تجد سعادتها فى خيرات ظاهرية دنيوية كالغنى واللذات الحسية والجاه وما الى ذلك ، فتكون سعادتها زائفة وغير حقيقية ٠

ولا شك أن الفارابى قد استفاد من تحليل أفلاطون للمجتمعات غير الكاملة والتى تعتبر انهيارا للدولة المثلى ٠ وهذا نلمسه بمقارنة المدن غير الفاضلة عند الفيلسوفين مع بعضها ، لنجد التشابه قائما فيما بينهما ٠

---

(٥٠) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ٠
(٥١) نفس المصدر ، ص ١١١ ٠
(٥٢) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ ٠
(٥٣) نفس المصدر ، ص ٨٧ ٠

فمدينة النذالة ، وهى التى تقصر همها على بلوغ الغنى واكتساب الثروات ، وتجعل ذلك هدفا وغاية ، ومدينة الخسة والشقاء ، وهى التى يقبل أهلها على التمتع بالملذات الحسية ويؤثرونها على غيرها ... هاتان المدينتان عند الفارابى يناظران الحكم الاوليجاركى ، وهو الحكم القائم على الثروة ، حيث يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء فى السلطة على الاطلاق (٥٤) .

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب فهما عند الفارابى يبتغيان المجد والتغلب ، ويجدان اللـــذة فى ذلك . واعتقد أنهمـــا يناظران المدينـــة التيموقراطية (Timocracy) عند أفلاطون . وهى مدينة الشجاعة والمجد ، والتى تحرص على عدم تسليم مقاليد الأمور لأهل الحكمة ، وانما يميل النظام فيها الى النفوس البسيطة المندفعة ، المتجهة الى الحرب أكثر من اتجاهها الى السلم . ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل (٥٥) .

والمدينة الجماعية ، وهى مدينة الحرية عند الفارابى يمكن أن ترادف الحكومة الديموقراطية عند افلاطون . بدليل ان أبا نصر قد لمس جوهر الحكم الديمقراطى ومفهومه الحقيقى ، وهو سلطة الشعب لا سلطة فرد أو طبقه ، فقال : « ويكون جمهورها ــ أى المدينة الجماعية ــ الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم انهم رؤساؤهم ، ويكون من يراسهم انما يراسهم بارادة المرؤوسين ، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين » (٥٦) .

ولكن الفارابى أهمل تلك الناحية السياسية الهامة ، وركز على وصف الحرية المعطاة فى هذه المدينة ، وصورها على انها تعنى حـرية الشهوة واللذة وما شابه ، أو الحرية التى لا يحكمها أى ضابط (٥٧) ! وهذا وصف ينحرف بالديمقراطية عن جوهرها الحقيقى ، وهو سياسى فى المقام الأول ، ولا يعبر عن مفهومها بدقة .

أما أفلاطون فقد انتقد الديمقراطية دون شك ، ووضـعها فى عداد المجتمعات أو المدن غير الكاملة وغير الفاضلة ، ولكن كانت له مبررات

---

(٥٤) أفلاطون : الجمهورية . ك ٨ ، ص ٤٨١ .
(٥٥) الجمهورية ، ﻫ ٨ ، ص ٤٧٤ ، ٤٧٨ .
(٥٦) السـياسة المدنية ، ص ٩٩ .
(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ ــ ١٠٠ .

سياسية ، لأنه وجد أن الطغيان يتولد حتما من نشوة الديمقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها (٥٨) ٠

على أننا لا نجد عند أفلاطون اشارة الى بعض ما أورده الفارابى من مدن غير فاضلة ، كالمدينة الضالة ، وهى المدينة التى تعتقد فى الله والعقول الثوانى والسعادة آراء باطلة وتتوهم أنها صادقة ٠

٩ ـ الرئيس الفاضل بين الفارابى وأفلاطون :

يتفق الفارابى وأفلاطون على ضرورة أن يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكام ٠ وقد لاحظنا أن الفارابى قد وضع الحكمة على رأس قائمة الشروط التى يجب أن تتوفر فى الرئيس الفاضل ، أو الرئيس الفاضل الثانى تحديدا ٠ أما الرئيس الأول فمن البديهى أنه اما أن يكون نبيا أو حكيما عارفا ، وهو يرى أن الدولة التى تخلو من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار وتهلك ٠

أما أفلاطون فيذهب الى نفس الرأى ويقول : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين ومتعمقين ، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ٠٠٠ فلن تهدأ حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله ٠ وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا خطوطها العامة أن تولد وأن يكتمل نموها » (٥٩) ٠

ولكن الفيلسوفين يفترقان فى تفسيرهما لهذا الفيلسوف الذى سوف يحكم المدينة الفاضلة ٠ فأفلاطون لا يرى فيه غير الرجل العارف الذى يدرك حقائق الأشياء بذاتها ، فاذا كان الناس مثلا يعشقون الأنغام العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، فان هذا الفيلسوف يعشق الجميل فى ذاته ، ويحاول ادراك ماهية الجمال فى ذاته (٦٠) ٠

أما الفيلسوف عند الفارابى ، فهو الحكيم الواصل الذى يدرك حقائق الأشياء عن طريق فيض ربانى باتصاله بالعقل الفعال ٠ ولا شك أن هذه خصلة تفوق مثيلتها ، ان كان لها مثيل ، عند أفلاطون ، وتختلف عنها من حيث دورها وطبيعتها ٠

---

(٥٨) أفلاطون : الجمهورية ، ك ٨ ، ص ٤٨٩ وما بعدها ٠ وانظر الكسندر كواريه مدخل لقراءة أفلاطون ص ١٧٧ ، ترجمة : عبد المجيد أبو النجا ، مراجعة : د ٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

(٥٩) جمهورية أفلاطون ، ك ٥ ، ص ٣٧٩ ٠

(٦٠) أفلاطون : الجمهورية ، ك ٥ ، ص ٣٨٣ وما بعدها ٠

وبالنسبة للصفات الفطرية والمكتسبة لرئيس المدينة الفاضلة نجد تقاربا عند كل من الفيلسوفين ٠ فهى عند افلاطون تتضمن المعرفة ، والصدق ، ومحبة الحق ، والاقبال على السعادة الروحية ، واجتناب لذات البدن ، والاعتدال ، وترك الجشع فى المال والنفوذ ، واحترام النفس، والشجاعة ، والذكاء ٠٠٠ الخ (٦١) ٠ وهذه الخصال تتفق على وجه الاجمال مع الخصال التى حددها الفارابى وسبق ذكرها ٠

ولكن يبقى الفارق الرئيسى فى رؤية كل من الفيلسوفين للانسان الفاضل حاكم المدينة ، هو طبيعة المعرفة التى يتلقاها عند كل منهما ، فالفارابى تحت تأثير نزعته الروحية وميله الى الاشراق يجعل من رئيس مدينته حكيما بالعالم العلوى عن طريق العقل الفعال ، بينما لا يشير أفلاطون الى مثل هذا الاتصال ٠

زد على ذلك أن الفارابى يقرر أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبيا ، والا فحكيما واصلا ٠ فالنبوة هى حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى السياسية ، بينما هى مسألة مجهولة فى فلسفة أفلاطون ٠ ولا شك أن هذا الأمر انعكاس للروح الاسلامية التى تشرب بها الفارابى ، فأثرت على مجمل فلسفته ، وبخاصة نظرياته السياسية ٠

١٠ ــ مدينة الفارابى وجمهورية أفلاطون :

لا شك أن كلا من الفارابى وأفلاطون كان يطمح الى تأسيس مجتمع أمثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام ، ويتعاون أفراده فيما بينهم حتى ينالوا السعادة ٠ فهناك اتفاق فى الغاية والهدف ، غير أن المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة ، ولذا كان الاختلاف فى رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل ٠ ونستطيع أن نجمل ذلك فى النقاط التالية :

١ ــ تظل جمهورية أفلاطون تصورا لعقلية فيلسوف وثنى ، بينما مدينة الفارابى نتاج لعقل فيلسوف مسلم ٠ لذا ليس صدفة أن يقدم الفارابى لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وغيرها من كتبه السياسية ، بالبحث فى الله وصفاته وصدور الموجودات عنه ، بينما يفتتح أفلاطون جمهوريته بالبحث فى مفهوم العدالة ٠

فالفارابى أراد أن يقدم الأساس الذى تقوم عليه مدينته وهو الالوهية والتوحيد ٠ بل ان من الباحثين من اعتبر المدينة الفاضلة عند الفارابى « نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه فى مراتب الموجودات ، وارتقائها

---

(٦١) الجمهورية ، ك ٦ ، ص ٣٩٢ ــ ٣٩٧ ٠

من الشريف الى الأشرف ، حتى تنتهى الى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالاله · فكما أن الاله هو ملك السماء والعالم والمدبر الحكيم الذى رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيما حكيما ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومدبرها · وكما أن للكواكب والأفلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه أعضاء متعاونة كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم » (٦٢) ·

٢ ـ لا نجد عند الفارابى ما نجده عند أفلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء ، وقد أهمل ذلك الحكيم المسلم لأنه يتنافى كلية مع الشرع ·

٣ ـ مدينة الفارابى انسانية رحبة تخاطب العالم فى مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على أساس اللون والعرق ، بينما جمهورية افلاطون تكاد تنحصر فى المجتمع اليونانى ، ولا تخلو من نعرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض ·

ولا شك أن الفارابى قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الاسلام الذى يهدف الى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (٦٣) ·

فالفارابى تحدث عن مجتمع (المعمورة) ، أو المجتمع العالمى الذى يشمل أمما عديدة ، وهو يرى الحلم الاسلامى قابلا للتحقيق فى تلك الدولة الاسلامية الواسعة التى تشكلت على أرض الواقع ، وضمت أمما متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر أفلاطون الى مجتمع المعمورة ، ولم يعرف عنه شيئا ، لأن جل اهتمامه كان منصبا على المدن اليونانية فى اسبرطه وأثينا وغيرها ، ولم يخرج الى أبعد من ذلك فى رؤيته السياسية ·

١١ ـ الطوباوية والواقعية فى سياسات الفارابى :

كثيرا ما صورت مدينة الفارابى الفاضلة بأنها يوتوبيا (Utopie)

---

(٦٢) د· جميل صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٩ ، ط ٣ ، دمشق ، ١٩٥١ ·

(٦٣) (الحجرات : ١٣) ·

خيالية مستحيلة التحقيق ، يغلب عليها الطابع التجريدى النظرى وتفتقر الى التجربة (٦٤) ٠

وقد تجد هذه الأقوال ما يبررها اذا نظر لفكر الفـــارابى السياسى نظرة خارجية ودون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التى كانت محيطة به ، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف ٠ ولكننا لو أخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين ، لوجدنا أن محاولة الفارابى لا تخلو من أسس واقعية ٠

أولا لابد من ايضاح موضوع المثالية فى مدينة الفارابى ٠ فليس معنى أن يدعو الفارابى الى مدينة مثالية أنه أصبح غير واقعى ٠ لأن المثالية ، على الصعيد السياسى والاجتماعى ، لابد أن تتجاوز الواقع السيىء الى الواقع الأفضل والأحسن ٠ وهذا ما أعتقد أنه حصل مع الفارابى ٠

فقد يكون التفكك السياسى الذى أصاب الدولة الاســلامية ، حينما انصرف كل أمير بامارته أو ولايته ، مستقلا عن سلطة الدولة العباســية المركزية فى بغداد ، وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التى اتخــذت طابعا عنيفا ، والمجاعات والفتن وغيرها ، ٠٠٠٠٠ قد يكون كل ذلك أدى بالفارابى أن يفكر برسم نموذج ســام للدولة كما يجب أن تكون ، عــلى محاولته تلك تكون هاديا ومرشدا لمن يمسكون بيدهم مقاليد السلطة ٠

وتحليل الفارابى لمضادات المدينة الفاضلة يحمل فى طياته ـ وان بشكل غير مباشر ـ نقدا قويا للمجتمعات القائمة آنذاك ، وهذا أحد جوانب الواقعية فى سياسة الفارابى ٠

والفارابى أجاز وجود رئيسين للمدينة الفاضلة اذا لم تتوفر الشروط والخصال المطلوبة فى رئيس واحد ، ويعتبر بعض الباحثين ذلك صــدى لما كان موجودا فى عصره ، حيث كان الخليفة الراضى العباسى أول من أنشأ رتبة أمير الأمراء (٦٥) ٠

كذلك فان آراء الفارابى السياسية وتقسيمه للمجتمعات الفاضلة الى كبرى ووسطى وصغرى قد تأثر فيه دون شك بما كان قائما من دول كبيرة ومتوسطة وصغيرة داخــل نطاق الدولة الاســـلامية نفسها ، وقد يكون الفارابى قصد الدولة الحمدانية كدولة صغيرة يمكن أن تتحول مع شىء من التعديل الى مجتمع فاضل (٦٦) ٠

---

(٦٤) انظر مثلا د٠ الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، واليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٦١ ، ود٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٩ ٠

(٦٥) عباس محمود : الفارابي ، ص ١٣٤ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٤ ٠

(٦٦) قارن فى هذا الصدد د٠ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، ص ٢٩٠ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٦٢ ٠

كل ذلك يثبت أن الفارابى لم يكن خياليا ، بل كان عنده قـدر من الواقعيـــة ، من وجهـــة نظره على الأقـل · « فهو لم ينظر الى مدينتـه ورئيسها نظرته الى أشياء غير ممكنة التحقق ، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس · اذ من الممكن فى نظره أن يصل الانسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وان كان ذلك نادرا أو مقصورا على أفراد قد زكت نفوسهم ووصلت أرواحهم الى أرقى درجات الصفاء » (٦٧) ·

---

(٦٧) د· على عبد الواحد وافى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، المقدمة ،

الخاتمـــــة

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الانسان عند الفارابى هو القيمة الكبرى فى هذا الوجود ، والمحور الذى تدور حوله فلسفته كلها ، وليس مجرد مبحث منعزل من مباحث الطبيعيات ، وطبقا لشمول فلسفة الفـــارابى وتنوعها ، نستطيع أن نرصد ثلاثة أبعاد رئيسية تحدد مفهوم الانسان وتعبر عن حقيقته عند المعلم الثانى ، وهى: البعد الالهى والكونى(الكوزمولوجى)، والبعد الابستمولوجى ، والبعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى ٠

ولا نريد الآن أن نعيد شرح هذه الأبعاد ، فقد سبق أن شرحنا كلا منها فى موضعه من البحث ٠ ولكننا سوف نذكر النتائج المترتبة عليها ، أو نعرضها بالقدر الذى يوضح القيمة الكبرى التى يوليها الفارابى للانسان ٠ لأننا نركز فى هذه الخاتمة على تركيب ما حللناه فى البحث ، واستخلاص مفهوم الانسان ودوره الفاعل فى هذا العالم ٠

(آ) البعد الالهى والكونى :

أن مفهوم الانسان عند الفارابى يرتكز على الالهيات من جهة ، وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهة أخرى : والبعد الالهى اما أن يـكون خارجيا متمثلا فى فكرة الخلق ، أو داخليا ـ أى داخل الانسان ـ يتمثل فى أن الله فكرة فطرية فى النفس ٠ ويتضح كل ذلك فى النقاط التالية :

١ ـ الانسان هو أحد مخلوقات الله ، بل هو أشرفها وأفضلها ٠ لأن هذه المخلوقات تنتقل فى جدل صاعد من البسيط الى المركب فالأكثر والأعقد تركيبا ، وهو الانسان ٠ وهـذا الانتقال يتم بالارادة الآلية التى تؤثر على الأفلاك والأجسام السماوية ، والتى تؤثر بدورها على تركيب الأجســام من الناحية الطبيعية ٠

وفى ذلك ينسجم الفارابى مع التصور القرآنى للانسان ، وكونه أحسن مخلوقات الله وأكرمها . قال تعالى :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[1] ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[2]

٢ ـ على الرغم من أن المخلوقات جميعها تحن للاقتراب من خالقها وموجدها ، فان الانسان وحده الذى يستطيع أن يتسامى ليقرب من الله ، متى ما تجرد من المادة ، وتحرر من الشهوات ، وصفت نفسه لادراك الحقيقة .

٣ ـ ولكن البعد الالهى يكمن فى ذات الانسان كحقيقة داخلية أيضا . فالله ، أو واجب الوجود ، هو فكرة فطرية فى النفس ، ونحن نعرفه معرفة أولية لا مكتسبة .

فالفارابى يصرح بقوة ووضوح ، أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى لا تتصور بتوسط صور أخرى قبلها ، بل هى معان فطرية واضحة فى الذهن ، وان عرفت بقول فانما على سبيل التنبيه عليها لا على أنها تعرف بمعان أظهر منها . ومن هنا كانت معرفتنا بالله معرفة أولية من غير اكتساب ، فانا نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا ، أى اننا نصل الى اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وهذه الفكرة واضحة فطرية فى النفس ولم تكتسب من الخارج ، فيكون انطلاقنا لمعرفة الله هو من الذات أو من الانسان .

٤ ـ ان ما ذهب اليه الفارابى يشكل تحولا نوعيا على صعيد الفكر الفلسفى ، لأنه يحمل فى طياته رفضا لكل البراهين التقليدية على وجود الله ، والتى كانت شائعة فى الفلسفة الاسلامية ، والمدرسية أيضا . تلك البراهين التى تبدأ من العالم للوصول الى الله ، ومن المخلوقات لاثبات وجود الخالق ، مثل دليل الحركة عند المشائين ، ومنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين .

فالمعلم الثانى رأى ان الله فكرة فطرية فى النفس الانسانية ، وحقيقة أولية تعرف من غير اكتساب ، ونحن نستدل به على وجود العالم ، وليس العكس . فهو يهبط اذن من الله الى العالم ، ومن الحق الى الخلق ، أو من

---

(١) سورة التين : ٤ .

(٢) سورة الاسراء : ٧٠ .

العلة الى المعلول · وهذا هو (برهان الصديقين) الذين يستشهدون بالله لا عليه ، كما قال ابن سينا ·

٥ ــ ونعتقد أن ما ذهب اليه ديكارت بعد الفارابى بحوالى سبعة قرون لا يختلف فى جوهره عما ذهب اليه الفيلسوف المسلم · فديكارت رأى أن فكرة الكمـال هى من الأفكار الفطرية الواضحـة الموجودة فى الذهن الانسـانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من القوة الى الفعل · كما أنه استمد يقينه بوجود العالم الخارجى من يقينه بوجود الله ، فطريقته هى أيضـا الهبوط من الله الى العالم ·

ونحن لا نجزم أن ديكارت قد اطلع على الفارابى بشكل مباشر ولكن الثابت أنه قرأ الفلسفة المدرسية جيدا ، وكانت أفكار الاسلاميين شائعة فيها · فقد لاحظنا مثلا أن برهان (الواجب والممكن) عند توما الاكوينى ، هو أحد براهينه الخمسة على وجود الله ، بل هو أهمها وأقواها · فقـد تكون معرفة ديكارت بالفارابى وغيره من الفلاسفة المسلمين ، جاءت بشكل غير مباشر ، أى عن طريق الفلسفة المدرسية وهو ما نرجحه ·

٦ ــ بالنسبة للبعد الكونى ، فقد لاحظنا الأثر الكبير لنظرية الفيض فى تصور الانسان عند الفارابى ، وبالذات فى المعرفة الانسانية · بل ان هذه النظرية فى حقيقتها ما هى الا محاولة للتقريب بين ما هـو مفارق وما هو انسانى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال · أما عن علاقة الانسان بالعالم الطبيعى ، فقد لاحظنا أنه يضع الانسان على قمة هرم متصاعد من الموجودات الطبيعية ·

(ب) البعد الإبستمولوجي :

ليس الانسان كائنا مشدودا الى الأعلى ، محلقا فى عالم السموات والعقـول والأفـلاك فحسب ، بل هو كائن حساس عارف مدرك لنفسـه ولغيره · فهو يعيش فى هذا العالم ويتعامل مع الأشياء ، ولابـد له أن يحول خبراته الحسية التى تصله من احتكاكه بالأشياء الى معرفة عقلية يستعين بها فى تطويع الطبيعة وصنع الحضارة ، لأن العقل هو الفصل الذى يميزه عن باقى الأحياء ·

فالانسان كائن يحيا فى هذه الأرض ، وعليه أن يتعامل مع هـذه الحقيقة ، فيثبت وجوده فى معركة البقاء ، ويحقق الرسالة التى كلفه بها الله ، والا انتهى كما انتهت أجناس من قبل · وهذا لن يتم الا بالمعرفة ، معرفة المحيط الذى نعيشه ، والمكان الذى نسكنه ، والأشياء التى نتعامل معها ، واذا شئنا أن نعلو أكثر ، فالكون الذى يضمنا جميعا ، والخالق الذى صور كل ذلك ·

فالمعـرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها هى نقطة البـدء والمنطلق

للتعامل مع الواقع وادراكه ، وقبل ذلك ادراك النفس والذات ومعرفتها . اذن فى المعرفة تتحقق انسانية الانسان وتتجلى حقيقته ، ومن هنا كان الاهتمام البالغ الذى أولاه الفارابى لنظرية المعرفة ، وضخامة الحجم الذى أعطاه لها من حيث الكيف والكم .

والمعرفة عند الفارابى تتنوع بتنوع مصادرها . حسا أو عقلا أو حدسا واشراقا . ولا نريد أن نحلل هنا طبيعة المعرفة عند فيلسوفنا ، فقد سبق أن ناقشناها باستفاضة ، ولكن حسبنا أن نلقى بعض الأضـواء ، ونشير الى بعض النقاط الهامة المتعلقة بنظريته ، علنا نتوصل منها الى ايضاح صورة الانسان العارف وتحديد دوره الايجابى والتفاعل مع هـذا العالم . وسوف نورد الآن تلك النقاط الأساسية والنتائج المترتبة عليها وهى :

١ ـ يرى الفارابى أن أول تعامل للانسان مع العالم الخارجى يتم عن طريق الحواس ، والحواس نوعان : ظاهرة أو خارجية وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، وباطنة أو داخلية ، وهى الحس المشترك والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة ، والمفكرة . والنوع الأول من الحواس هو القوة التى تدرك صور المحسوسات والمعـانى الجزئية من الخارج ، وهى تشكل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها ، ومعلوم أن الانسان يبدأ فى التعرف على الموجودات من خـلال البصر واللمس والسمع وما الى ذلك أولا .

وأهم ما يميز الحواس الظاهرة أنها لا تحتفظ بالصور الجزئية التى تلقتها ، وانما تزول بزوال المؤثر ، اللهم الا اذا كان المؤثر الحسى قويا ، فانه يبقى مدة ولكنه يزول بعد ذلك أيضا . أما الحواس الباطنة فهى تدرك صـور المحسوسات ومعانيها الجزئيـة من داخل النفس ، وتمتاز على الحواس الظاهرة فى أنها تحتفظ بصور المحسوسات وتستبقيها بعد زوال المؤثر ، ثم تستحضرها فى الوقت المناسب .

على أن هذا التقسيم اعتبارى بطبيعة الحال ، ولا يعنى أن هنـاك انفصالا أو تجزؤا بين نوعى الحواس ، بل هناك تمايز وتنوع فى الوظائف فحسب ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ .

٢ ـ الادراك الحسى عملية متكاملة تشمل نوعى الادراك الخارجى والداخلى ، أو الظاهر والباطن . فالأول لا يدرك الأشياء مجردة بل يدركها مخلوطة بلواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين ، وهو لا يستبقيها بعد زوال المحسوس . مثلا لا يدرك الحس زيدا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كانسان له لون معين وشكل معين وطول معلوم ... الخ ، وهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا .

أما الادراك الداخلي فهو يشبه الادراك الخارجي من حيث انه لايدرك المعاني المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الأخرى ، ولكنه يفترق عنه في أنه يحفظ تلك المعاني بعد زوال المحسوس . وهذا الحفظ له أهميته القصوى في المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم ٠

٣ ــ يميز الفارابي بطبيعة الحال بين الحسي والعقلي في نظرية المعرفة ٠ « فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس » ، غير أن الاثنين يرتبطان معا في عملية المعرفة ذاتها ٠ ومصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة ٠ « فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » كما قال ٠ فالمعرفة الحسية اذن تتم بانطباع صور المحسوسات في الحواس ٠

اما المعرفة العقلية فالفارابي يؤمن أن الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة ٠ ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها ، وكأمور كلية لا جزئية ٠ وهذا اتجاه واقعي (Real) لا يلبث الفارابي أن يخفف منه ٠

فمصدر المعرفة ليس هو الحس وحده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الادراك الحسي فحسب ، لأنه توجد عند الانسان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسي وانما نشأت معه منذ الصغر ، وتشبه أن تكون فطرية أو هي فطرية فعلا ، مثل المبادىء الأولية والبديهيات ٠ واذا وجد الانسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هذه المبادىء الفطرية لتتم له المعرفة دونما حاجة الى الحواس ٠

٤ ــ والعقل عند الفارابي يمر بعدة مراحل ، ويتطور من مرحلة الى أخرى تبعا لتطور وتعقد المعرفة التي يتلقاها ، وتبعا للمبادىء الفطرية المغروزة فيه ، ولتأثير العقل الفعال أيضا ٠ والعقل الانساني ثلاثة أنواع : الأول هو العقل الهيولاني الذي يمثل قوة أو استعدادا لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وهو يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترتسم عليها صور المعقولات ، أو أنه كما شبهه الفارابي ، كالشمعة الطرية المهيأة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا ٠ والثاني هو العقل بالفعل أو بالملكة ، وهو الذي تنطبع فيه صور المعقولات بعد انتزاعها من موادها ، وتصبح جزءا لا يتجزأ منه بالفعل ، وليس مجرد

استعداد أو قابلية . أما العقل المستفاد فهو لا يدرك الصــور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وانما يدرك المعقولات بطبيعتها مباشرة بضرب من الحدس والاشراق . ولذا كان هذا العقل أقرب العقول الى العقل الفعال الذى جعله الفارابى ، خلافا لأرسطو والشراح ، أحد العقول العشرة فى نظريته الكونية ، ووضع له دورا معنيا فى نظرية المعرفة .

٥ ــ نستخلص من ذلك أن الفارابى يعارض السفسطائيين فى قولهم ان المعرفة تعتمد على الحس وحده ، فيرى أن المعرفة حس وعقل . كما يعارض أرسطو أيضا ويبتعد عن واقعيته ، متجها نحو المثالية (Idealism) فهو يرى أن العقل الانسانى ، وخاصة فى مرحلة العقل المستفاد ، يحوى بعض المدركات الذهنية والصور العقلية التى أتت له دون مروره بمرحلة الحس ، حيث توجد بالفطرة أو باشراق من العقل الفعال . وهذا اتجاه روحى خفف فيه الفارابى كثيرا من غلواء النزعة الواقعية عند أرسطو ، واتجه اتجاها مثاليا لا تخطئه العين .

٦ ــ اذن فالانسان حسب ما تصوره نظرية المعرفة الفارابية يلعب دورا ايجابيا جدا فى هذا العالم . فهو يتعامل مع الأشياء ويحتك بها عن طريق حواســه ، ولــكن عقله هــو الذى يحولها الى مدركات حسية وعقلية . فنقطة البدء من الانسان ، وهذا أمر بالغ الأهمية .

وحتى فى المعرفة الذوقية أو الاشراقية لا يقف الانسان موقفا سلبيا كما هو الحال عند بعض المتصوفة ، وانما دوره ايجابى وان كان مصدر المعرفة خارجيا ، فالانسان الذى تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق ، لابد أن يكون قد وصل بجهد انسانى ، أيا كانت طبيعته ، الى مرتبة العقل المستفاد لكى يتصل بالعقل وتتجلى له الحقائق ، ولابد أن يتصل بالعالم الخارجى ، ويخرج من شرنقة الذات لكى يتدرج فى المعرفة ويصل الى أعلى مراتبها . أما الانسان عند المتصوفة فيكفيه أن يتأمل ذاته ويتقوقع فيها حتى تهبط عليه الحقائق ، وتقذف فى صدره كالأنوار !

ولعل هذا يفسر لماذا كان تصــوف الفــارابى ايجابيا ، يقوم فيه الانسان بدور اجتماعى وسياسى رائد ، لأن اصلاح الفرد عنده مرتبط مع اصلاح الجماعة . بينما الانسان عند المتصوفة يفتقد ، فى الغالب ، ذلك البعد الاجتماعى والسياسى ، لأنه مغلق على دائرة ذاته ، يحيا فى أحواله ومقاماته . ولهذا السبب كان سبيل النجاة والسعادة القصوى عندهم فردية ، بينما هى عند الفارابى لا تتحقق الا اذا شملت الفرد والجماعة .

(جـ) البعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى :

ويمكن اختصاره وتسميته بالبعد السياسى ، اذا فهمنا السياســة

بمعناها الشامل الذى يضم الأخلاق والاجتماع فى اطار ما اسماه الفارابى (بالعلم المدنى) ٠

وقد لاحظنا أن البعد الابستمولوجى يصور الانسان كحقيقة فردية أو ذاتية ، أى الانسان من حيث هو هو ٠ ولكن الفارابى لا يكتفى بتقديم هذه الصورة الفردية حتى وان كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء ، لأن المعرفة لابد أن تتحول فى فلسفة الفارابى الى عمل ، وهذا لن يظهر بشكل حقيقى الا فى علمى الأخلاق والسياسة ٠

فالانسان عند الفارابى يحمل رسالة خلقية ، ويسعى الى تحقيق السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال فى النوازع والرغبات ، كما أن له توجهات سياسية تهدف الى التغيير والاصلاح الاجتماعى ولكن عن طريق الاصلاح السياسى ٠ وطبقا لذلك فالنتائج هنا ذات شقين : أحدهما يتعلق بالأخلاق ، والآخر يتعلق بالسياسة ٠ أما أهم النتائج المترتبة على نظرية الفارابى فى الأخلاق فهى :

١ ــ جعل الفارابى الارادة والاختيار أساسا ومعيارا للعمل الخلقى٠ فالعمل الخلقى هو العمل الارادى ، والفعل الذى يجازى عليه الانسان هو الفعل المقرون بالنية والقصد ، أما الأفعال غير الارادية فهى خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هى خارجة عن نطاق الأفعال الخلقية أصلا ٠ والفارابى حاسم فى هذا الأمر حين يقول : « الخير فى الحقيقة ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار » ٠

٢ ــ يترتب على ذلك أن الفارابى يؤمن ايمانا كبيرا بحرية الانسان وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر ، لأنه سيكون مسؤولا عنها ، وتلك احدى القيم الايجابية للانسان عند فيلسوفنا ٠ فليس الانسان عنده سلبيا مستكينا لقضائه وقدره ، وانما هو ايجابى عملى فاعل فى واقعه ومحيطه ، مع الايمان بوجود ارادة أزلية تسير العالم فى مجموعه ٠

ولا ندرى كيف جاز لدى بور (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٥٠) أن يعد الفارابى من القائلين بالجبر رغم آرائه الواضحة تلك ؟ ويبدو أنه استنتج ذلك من قول الفارابى بالارادة الأزلية ، ولكن ايمان الفارابى بهذه الارادة لا ينفى اعتقاده بالسببية فى العالم والانسان ، سيما وانه يعترف بأن الله هو السبب الأول وعلة العلل ٠ وعلى الصعيد الانسانى لابد أن

يكون العمل مقرونا بالارادة والاختيار الحر ، والا كيف سيجازى الانسان على أفعاله يوم القيامة ؟ والله سبحانه يقول :

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (الطور : ٢١) ٠

فالفارابى يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية اسلامية ، ويلتقى فى هذه النقطة مع المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والحرية الانسانية ٠

٣ ـ فى مجال السلوك الانسانى لا قيمة للنظر عند المعلم الثانى اذا لم يقترن بالعمل ، لأن « تمام العلم بالعمل » ٠ ولذا كان الانسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى اليه لا الذى يكتفى بالعلم به فقط ، والفيلسوف الكامل هو من حصل الأمور النظرية وحولها الى فلسفة عملية لاصلاح المدينة والأمة ٠

وكانت افعاله مطابقة لما هو جميل فى الحقيقة ، لا ذلك الذى يظل أسير تأملاته فحسب ، والفلسفة الحقة هى التى تجمع بين العلم والعمل ، والا كانت فلسفة ناقصة ٠ وقد انعكست هذه النواحى على أعمال الفارابى الفلسفية بوجه عام ، حتى اننا لا نستطيع أن نفرز كتاباً نظريا لوحده أو كتابا عمليا لوحده ، بل نجد الالتحام شديدا بين الاثنين ٠

وتلك ايضا قيمة ايجابية كبرى للانسان ، حيث لا يعود كائنا سلبيا متواكلا ، بل عنصرا فعالا وعاملا فى هذه الحياة ٠ وما أحوجنا الآن الى أن نستلهم هـذا الأمر ، فنحول الأقـوال الى افعـال ، ونحيل النظريات الجميلة ، وما اكثرها ، الى واقع عملى ٠

٤ ـ والفارابى فى تركيزه على العمل والاعتداد به خالف فلاسـفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر ، ورأوا أنه كاف لوحده بالنسبة للحكيم ، كما حقروا من شأن المهن والصناعات ، ورأوا أنهـا لا تناسب المشتغلين بالحكمة ، بينما لم تمنع الفارابى منزلته الفلسفية الكبيرة من أن يمتهن احدى المهن ليكسب عيشه ٠

ولا شك أن الفارابى كان ينطلق فى ذلك من عقيدته الاسلامية التى تمجد العمل وتعلى من شأن العاملين ، لأنه « ليس للانسان الا ما سعى » ٠

٥ ـ والملاحظ أن الفارابى لم يقدم اقواله تلك فى صورة دعوة نظرية محضة ، وانما طبقها على نفسه أولا ، قبل أن يدعـو الآخـرين اليها ٠ ويتضح ذلك من استقرائنا لواقع حياته ، فقد كان فى زهده ، وترفعه عن المادة والشهوات ، وتواضعه ، واخلاصه للعلم ، مثلا حيا للأخلاق الفاضلة

والقيم الرفيعة التى نادى وحث على التمسك بها ، بل كان مثلا حيا للانسان فى مدينته الفاضلة .

أما النتـــائج التى نستخلصها من رؤيته الاجتماعية والســـياسية فهى :

١ ـ الانسان كائن اجتماعى ، والاجتماع الإنسانى ضرورة يفرضها تكوين الانسان وحاجاته وعلاقته بالطبيعة التى يعيش فيها والوسط الذى يحيط به .

لهذا فالكمال لا يتحقق بشكل فردى مهما بلغت الدرجة التى يصلها الإنسان ، بل لابد له أن يتحقق على صعيد المجتمع كله . مثلا لا يكفى ان يصلح الانسان أخلاق نفسه ، بل لابد له أن يصلح أخلاق الآخرين فى منزله أو مدينته أو أمته . والسعادة لا يكفى أن ينالها الفرد ، بل تمـام السعادة أن تتحقق لسكان المدينة الفاضلة جميعا ، وهكذا .

وتلك قيمة ايجابية كبرى لإنسان الفارابى ، تخرج به من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة ، فالمدينة ، فالأمة ، فالمعمورة . والحقيقة ان هـــذا الإنسان الاجتماعى هو صانع الحضارات . ومن هنا يمكن أن نعد مشروع الفارابى السياسى ترجمة نظرية للحضـــارة العربية والاســلامية ، واكبت أيام اكتمالها وازدهارها .

٢ ـ كان الفارابى يهدف دوما الى الاصلاح السياسى ، ويرى أنه المدخل للاصلاح الاجتماعى والأخلاقى . فبرأيه أن وجود سـلطة فاضلة وعادلة بما أمر به الله سبحانه ، كفيلة بأن تحقق التغيير والاصلاح المنشود لأخلاق الناس وأحوالهم ومعاشهم الى ما هو أحسن وأفضل . ومن هنا كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بابراز دوره الرئيسى فى قيادة المجتمع .

٣ ـ لم يكن الفارابى خياليا ولا حالما ، وانما كان ينطلق من رؤية واقعية للأمور ، ومعايشة حقيقية للمجتمعات ، رغم ما يبدو عليه من عزلة ظاهرية . خاصة وأن أسفاره الكثيرة وتنقلاته بين مجتمعات مختلفة فى ظروفها السياسية والاقتصادية والثقافية ، قد زودته بحصيلة غنية من المشاهدات والملاحظات والتجارب التى إستفاد منها دون شك فى تأصيل آرائه السياسية .

فليس صحيحا اذن أن يقال : ان الفـارابى أهمل واقــع المجتمعات ولم يوله العنـــاية الكافية ، ولم يستند منه فى بحثه للحيــاة الاجتماعية والسياسية . لأنه يصـــرح بوضوح أن على الباحث فى علم السياســـة « أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب

عنها مما ســمعه وتناهى اليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها » ٠ (رسالة فى السياسة ص ٦٤٩) ٠ فعلم السياسة عند الفارابى قائم على المشاهدة والاختبار وليس على مجـرد الفروض المسبقه ٠

٤ ـ ان أهـم كتب الفـارابى السياسية وهو (آراء أهـل المدينـة الفاضلة) قد استغرق تأليفه عدة سنين ، كما سبق وأشرنا ٠ حيث ابتدأ بتأليفه فى بغداد وأتمه فى دمشق ، وأعاد النظر فيه ووضع له فصولا فى مصر ، فلماذا لا يكون هذا المؤلف الهام نابعا من معايشة حقيقية لواقع المجتمعات الثلاثة فى العراق وبلاد الشام ومصر ، وليس مجرد (يوتوبيا) حالمة كما يزعمون ؟ سيما وأن تلك البلدان كانت أهم المراكز الحضارية فى العالم الاسلامى ٠

٥ ـ اذا بدا أن الفارابى قليل الاهتمام بالتفاصيل العملية التى تخص أمور مدينته ، مثل كيفية اختيار الرئيس أو من يأتى من بعده ، وكـذلك كيفية تسيير شؤون الدولة وادارتها ومن فيها من موظفين وصناع وجنود ، فلأنه كان بصدد وضع قوانين كلية تنطبق على شتى الأمم والمجتمعات ، بسبب اتجاهه الانسانى الواسع ٠ الا أن الشواهد التى يذكرها والأسس التى يقيم عليها مدينته كالنبوة والوحى والرئاسة الفاضلة تجعلنا نعرف بوضوح أى مدينة يريد وأى مجتمع يعنى ٠

٦ ـ نستطيع أن نعد الفـارابى رائـدا فى مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية بين فلاسفة المسلمين ٠ اذ لم يعرف عن الكندى اهتمامه فى هذا المجال ، لأن جل نشاطه الفلسفى كان منصبا على الطبيعيات ٠ كما أن ابن سـينا على الرغـم من أنه تأثر بجوانب كثيرة من فلسفة ابى نصر ، فقام بشرحها وتوسيعها وتفصيلها ، فان الجوانب السياسية تضاءلت فى فلسفته وانزوت فى ركن صغير من بعض مؤلفاته ٠ ربما لأن اهتمام الشيخ الرئيس كان منصبا على مشـكلة الوجود وتفريعاتها فى المقـام الأول ٠ لذا فاننا يمكن أن نرى التوجهات الانسانية فى فلسفة الفارابى واضـحة أكثر مما هى عند غيـره ، بل ان فلسـفته بمجملها ذات طابع انسـانى ورؤية انسانية ٠

٧ ـ من اللافت للنظر أن البعد الاجتماعى والسـياسى فى فلسفة الفارابى الانسانية انقلب الى نزعة فردية مفرطة عند فلاسفة الاندلس ، أعنى فكرة (التوحد) عند ابن باجه وابن طفيل ٠ ورغم أن التوحد عند الأول اختيارى ، وعند الثانى اضطرارى ، فانهما فى النهاية يؤديان الى نتيجة واحدة ترى أن ادراك الحقيقة والتعامل مع العالم والوصول الى السعادة وغير ذلك ، يتم عن طريق الانسان الفرد لا عن طريق الجماعة.

الانسانية ! ولعل البعد الاجتماعى لم يبحث ثانية الا على يد ابن خلدون ، الذى اعتقد أنه استفاد كثيرا من سياسيات الفارابى .

هناك جملة من النتائج الأخـرى بعضها يترتب على مجمل فلسفة الفارابى الانسانية ، وبعضها الآخر يتعلق بتميزه واختلافه عن الفلسفة اليونانية وتأثره بالاسلام وهى :

١ ـ يتميز مذهب الفارابى الفلسفى بالتناسق والاحكام ، ويسـود الطابع العقلى مختلف اجزائه التى ترتبط مع بعضها فى وحدة عضوية ٠

٢ ـ فلسفة الفارابى تفاؤلية بشكل عام ، سواء على الصعيد الكونى حيث يسود النظام والتناسق ، أم على صعيد الانسان حيث الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة ، والتسامى الى الله ، ونيل السعادة القصوى ، أم على صعيد المجتمع حيث يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا ، وللانسانية عامة ان شئت ٠ ولذا كان الفارابى يرى أن الخير هو الغالب فى هذا العالم ، وان الشرور موجودة بالعرض لا بالجوهر ٠ وما أحرانا أن نقارن الفارابى هنا بلايبنتز صاحب المذهب التفاؤلى المعروف ، والذى ذهب الى أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة ٠

٣ ـ للفارابى شخصية مستقلة يتميز بهـا عن فلاسـفة اليونان ٠ وتدل آراؤه المختلفة على أنه كان ينطلق أولا وقبل كل شئ عن الاسـلام الذى ساهم فى تكوينه العلمى والروحى قبل أن يطلع على التراث اليونانى فالوحى مثلا حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى وفى مدينته الفاضلة ، بينما هو مفتقد فى فلسفة افلاطون وفى جمهوريته ، ونفس الأمر يسرى على ارسطو ٠

٤ ـ الالهيـات عند الفـارابى تقـوم على أسـاس فكرتى التوحيد والتنزيه ٠ ومذهب الفارابى فى الله وصفاته يختلف عن مذهب أرسطو ، ويلتقى مع علماء الكلام من المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات عين الذات ، رغم أن الفارابى قد يختلف معهم فى بعض الأمور ٠

وقد لاحظنا موقف الفارابى وأرسـطو من مشـكلة العلم الالهى ، فالمحرك الذى لا يتحرك عند ارسطو لا يفكر الا فى ذاته ، ولا يمكن أن يعلم الجزئيات ، بينما الله عند الفارابى يعلم الكليات والجزئيات ٠ ولا يخفى الفارابى أنه يصدر فى ذلك عن الآية القرآنيـة : « وما تسقط من ورقـة الا يعلمها » ٠

وكل ذلك شاهد على أصالة فيلسوفنا أبى نصر الفارابى ، بل أصالة الفلسفة الاسـلامية واسهامها المبدع فى مسيرة الفكر الفلسفى على مـر العصور ٠

المصـــادر والمراجـــع

(أ) الكتاب والسنة :

١ ـ القرآن الكريم ٠

٢ ـ صحيح البخارى ، بشرح الكرمانى ، مط البهية ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م ٠

٣ ـ صحيح مسلم ، بشرح النووى ، ط ١ ، مط المصرية بالأزهر ، ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣٠ م ٠

(ب) الكتب المخطوطة :

١ ـ الفارابى : كتاب الآداب الملوكية ، دار الكتب المصرية ، أخلاق ، مخطوطات الخزانة التيمورية ، رقم (١٨٣) ٠

٢ ـ الفارابى : كتاب الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق ، دار الكتب المصرية ، رقم (٣٦٥٣ و) ٠

٣ ـ الفارابى : كتاب الموعظة ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، الفلسفة والمنطق ، رقم (٣٨٢) ٠

٤ ـ الفارابى ، الأمير اسماعيل الحسينى (ت ٨٩٦ هـ) : شرح (فصوص الحكم) للفارابى ، دار الكتب الظاهرية ، دمشق ، مخطوط رقم (٦٨٧٥) ٠ وتوجد على هذا المخطوط تعليقات للشيخ حسن العطار شيخ الأزهر ٠

(جـ) الكتب المطبوعة :

١ ـ د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، جـ ١ (١٩٦٨) ، جـ ٢ (١٩٧٦) .

٢ ـ ابن أبى أصيبيعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ ١ ـ ٢ ، ط ١ ، مط الوهبية ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ـ ١٨٨٢ م .

٣ ـ ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ ـ ٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د . احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ .

٤ ـ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق : د . عثمان امين ، مط مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

٥ ـ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق : د . محمد عماره ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

٦ ـ ابن رشد : تهافت التهافت ، نشرة : موريس بويج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠

٧ ـ ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، بشرح : نصير الدين الطوسى ، جـ ٣ ـ ٤ ، تحقيق : د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٨ ـ ابن سينا : كتاب الانصاف ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، تحقيق ودراسة : د . عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

٩ ـ ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٠٨ .

١٠ ـ ابن سينا : كتاب الشفاء (الالهيات) ، جـ ٢ ، تحقيق : د . سليمان دنيا ـ سعيد زايد ، مراجعة وتقديم : د . ابراهيم مدكور ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

١١ ـ ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى .

١٢ ـ ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة ، ١٩١٠ .

١٣ ـ ابن سينا : النجـــاة ، جـ ١ ـ ٣ ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

١٤ ـ ابن سينا : النفس ، من (الشفاء) ، تحقيق : الأب د ٠ جورج قنواتى ـ سعيد زايد ، تصدير ومراجعة : د ٠ ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ٠

١٥ ـ ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الحليم محمود، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

١٦ ـ ابن عربى ، الشيخ محى الدين : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، تحقيق وتقديم : د ٠ عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د ٠ ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ٠

١٧ ـ ابن القيم الجوزيه : الروح ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٥٧ هـ ٠

١٨ ـ ابن كثير : البـداية والنهاية ، جـ ١١ ، مط السـعادة ، مصر ، (بدون تاريخ) ٠

١٩ ـ ابن مسكويه : تهذيب الأخـلاق وتطهير الاعـراق ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

٢٠ ـ ابن النديم : الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

٢١ ـ د ٠ أبو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٢٢ ـ د ٠ أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى . مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، جـ ٤ ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ ـ ١٩٤٩ م ٠

٢٣ ـ د ٠ أحمد فؤاد : أفلاطون ، دار المعـــارف ، القـــاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٢٤ ـ د ٠ احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، وزارة الثقافة والارشـــاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ ٠

٢٥ ـ أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، جـ ١ ـ ٢ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، تقـديم : بارتلمى سانتهلير ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ٠

٢٦ ـ أرسطو طاليس : السياسة ، ترجمة : احمد لطفى السيد ، تقديم وتعليق : سانتهلير ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ٠

٢٧ ـ أرسطو طاليس : الطبيعة ، جـ ٢ ، ترجمة : اسحق بن حنين ، مع شرح لابن السمح وابن عدى وآخرين ، تحقيق : د · عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ·

٢٨ ـ أرسطو طاليس : منطق أرسطو، جـ ١ـ٢ ، تحقيق : د· عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ ·

٢٩ ـ أرسطو طاليس : كتاب النفس ، ترجمة : د · أحمد فؤاد الأهوانى ، راجعه على اليونانية : الأب قنواتى ، دار احياء الكتب العربية (عيسى الحلبى) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ ·

٣٠ ـ أرسطو طاليس : فى النفس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، تحقيق وتقديم : د · عبد الرحمن بدون ، الناشـــر : وكالة المطبوعات (الكويت) ـ دار القلم (بيروت) ·

٣١ ـ الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل : اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ، نشرة : رتشرد مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٢ ·

٣٢ ـ الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، جـ ١ ـ ٢ ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميـــد ، ط ٢ ، القـــاهرة ، ١٩٦٨ ·

٣٣ ـ افلاطون : الجمهورية ، ترجمة : د · فؤاد زكريا ، راجعها على الأصل اليونانى : د · محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ·

٣٤ ـ أفلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، دراســة وترجمـــة : د · فؤاد زكريا ، مراجعة : د · محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ·

٣٥ ـ أفلوطين : كتاب أثولوجيا ، حققه ونشره : د · عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه (أفلوطين عند العرب) ، دار النهضـــة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ·

٣٦ ـ الاكوينى ، القديس توما : الخلاصة اللاهوتية ، جـ ١ ، ترجمه عن اللاتينية : الخورى بولس عواد ، مط الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ م ·

٣٧ ـ الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون ، ترجمة : عبد المجيد أبو النجا ، مراجعة : د · أحمد فؤاد الأهوانى ، مط الدار القومية، القاهرة ، ١٩٦٦ ·

٣٨ ـ الياس فرح : الفارابى ، مط المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ ·

٣٩ ـ الأندلسى ، القاضى صاعد : طبقات الأمـم ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعى ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ٠

٤٠ ـ أوليرى ، ديلاسى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمـة : د ٠ تمام حسان ، مراجعة : د ٠ محمد مصطفى حلمى ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٤١ ـ الايجى ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد : المواقف فى علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، (بدون تاريخ) ٠

٤٢ ـ الباقلانى ، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) : كتاب التمهيد ، تحقيق : د ٠ محمد عبد الهادى أبو ريده ـ محمود الخضيرى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ٠

٤٣ ـ البيرونى ، أبو الريحان : رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكريا الـرازى ، تحقيق : بـول كراوس ، مط دار القلم ، باريس ، ١٩٣٦ ٠

٤٤ ـ البيهقى ، ظهير الدين (ت ٥٦٥ هـ) : تاريخ حكماء الاسـلام ، تحقيق : محمـــد كرد على ، مطبوعات المجمع العلمى العربى ، دمشق ، ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م ٠

٤٥ ـ البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، لاهور ، ١٣٥١ هـ ٠

٤٦ ـ التفتازانى ، سعد الدين : شرح المقاصد ، ج ١ ـ ٢ ، دار الطباعة العامرة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ ٠

٤٧ ـ د ٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ ٠

٤٨ ـ الجرجانى ، السيد الشريف على بن محمـــد الحسينى (٧٤٠ ـ ٨١٦ هـ) : التعريفات ، مط مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

٤٩ ـ د ٠ جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى (فيلسوفان رائدان) ، ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ٠

٥٠ ـ د ٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ١ ، دار الكتـــاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٥١ ـ د ٠ جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ط ٣ ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتاليف والنشر ، دمشق ، ١٩٥١ ٠

٥٢ ـ د ٠ جيروم غيث : افلاطون ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٥٣ ـ حاجي خليفه : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م ٠

٥٤ ـ د ٠ حسن حنفي : دراسات اسلامية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٥٥ ـ حسين اتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٥٦ ـ د ٠ حسين محفوظ ـ د ٠ جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٥٧ ـ الحلي ، العلامة جمال الدين بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ) : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، ط ١ ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ١٩٧٩ ٠

٥٨ ـ الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، جـ ٦ ، لايبزيغ ، ١٨٦٨ م ٠

٥٩ ـ د ٠ خليل الجر ـ حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية . جـ ١ ـ ٢ ، بيروت ، ١٩٦٣ ٠

٦٠ ـ الخوارزمي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد : مفاتيح العلوم ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ ٠

٦١ ـ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة : د ٠ محمد عبد الهادي أبو ريده ، مط لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٦٢ ـ ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة وتقديم : د٠ عثمان أمين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٦٣ ـ ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة : د ٠ عثمان امين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٦٤ ـ ديكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة وتقديم : د ٠ جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٦٥ ـ الرازي ، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، جـ ٨ ، ط ١ ، مط العامرية الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ٠

٦٦ ـ روجيه أرنالديز : ماوراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة : د ٠ أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٦٧ ـ د · زكـريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ط ٢ ، مكتبـة مصر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

٦٨ ـ د · زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٣ ، مكتبة مصـــر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ·

٦٩ ـ سعيد زايد : الفارابى ، ط ٣ ، دار المعـــارف ، القـــاهرة ، ١٩٨٠ ·

٧٠ ـ د · سهير فضل الله أبو وافيه : الفلسفة الانسانية فى الاسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

٧١ ـ الشهرستانى ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق : عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبى ، القـــاهرة ، ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٨ م ·

٧٢ ـ الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، نشرة : الفردجيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ ·

٧٣ ـ الشيرازى ، صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى (ت ١٠٥٠هـ) : الحكمة المتعالية فى الأســـفار العقلية الأربعـــة ، طهـــران ، مط الحيدرى ، ١٣٨٣ هـ ·

٧٤ ـ الشيرازى : المبدأ والمعاد ، تحقيق : جلال اسثتيانى ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ ·

٧٥ ـ الطبرسى ، الشيخ أبو على الفضل بن الحسن (من رجال القرن السادس الهجرى) : مجمع البيـــان فى تفسير القرآن ، ج ٩ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ ·

٧٦ ـ د · عادل العوا : الكلام والفلسفة ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ ·

٧٧ ـ عباس محمود : الفارابى ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٤ ·

٧٨ ـ د · عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، مكتبـة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ ·

٧٩ ـ عبد الجبار بن أحمد ، (القاضى) : شرح الأصول الخمســـة ، تحقيق : د · عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، مط الاستقلال ، القاهرة ، ١٩٦٥ ·

٨٠ ـ د · عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ ·

٨١ ـ د ٠ عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٨٢ ـ د ٠ عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطونية ، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، مط دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٤٧ ٠

٨٣ ـ د ٠ عبد الرحمن بدوى : مقدمة لكتاب (البرهان) من (الشفاء) ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٨٤ ـ د ٠ عبد العزيز الغنام ـ د ٠ ابراهيم دسوقى أباظه : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ٠

٨٥ ـ د ٠ عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٨٦ ـ د ٠ عبد الكريم اليافى : تمهيد فى علم الاجتماع ، ط ٣ ، مط الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ ٠

٨٧ ـ عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط ٦ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

٨٨ ـ د٠ عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ٠

٨٩ ـ د ٠ على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٩٠ ـ د ٠ على سامى النشار ـ د ٠ محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ ٠

٩١ ـ د ٠ على عبد الواحد وافى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

٩٢ ـ د ٠ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، ط ٤ ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ ٠

٩٣ ـ د ٠ عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، مط الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ ٠

٩٤ ـ الغزالى ، الامام أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، نشرة : موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ ٠

٩٥ ــ الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق : د · سليمان دنيا ، ط ٢ دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

٩٦ ــ الفارابى : احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم : د · عثمان أمين ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٨ ·

٩٧ ــ الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم : د · ألبير نصرى نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ ·

٩٨ ــ الفارابى : كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، تحقيق وتقديم : د · محسن مهدى ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ·

٩٩ ــ الفارابى : كتاب البرهان ، تحقيق : د · مباهات تركر ، أنقره ، ١٩٦٤ ·

١٠٠ ــ تحصيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٢٤٥ هـ ·

١٠١ ــ الفارابى : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ·

١٠٢ ــ الفارابى : التعليقات ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ·

١٠٣ ــ الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ·

١٠٤ ــ الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، تحقيق وتقديم : البير نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ·

١٠٥ ــ الفارابى : كتاب (جوامع الشعر) ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الشعر) لابن رشد ، تحقيق وتعليق : د · محمد سليم سالم ــ منشورات المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ ــ ١٩٧١ م ·

١٠٦ ــ الفارابى : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم : د · محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ·

١٠٧ ــ الفارابى : رسالة أبى نصر فى السياسة ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعى ، منشور فى مجلة المشرق ، السنة الرابعة العدد (١٣) ، بيروت ، ١٩٠١ ·

١٠٨ ــ الفارابى : رسالة فى أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د · عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ·

١٠٩ ـ الفارابى : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، تحقيق : د · فوزى النجار ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ ·

١١٠ ـ الفارابى : شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ ·

١١١ ـ الفارابى : العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام · ضمن كتاب (الملة ونصوص أخرى) ، تحقيق وتقديم : د · محسن مهدى ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

١١٢ ـ الفارابى : عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية) ، تحقيق : فردريك ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

١١٣ ـ فصوص الحكم ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ · وقد قارنا هذه الطبعة بعدة طبعات أخرى منها : فصوص الحكم ، نشرة : ديتريشى ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

ـ فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، ١٩٠٧ ·

ـ فصوص الحكم ، ضمن كتاب (نصوص الكلم) للسيد محمد بدر الدين الحلبى ، مط السعادة ، ١٩٠٧ ·

١١٤ ـ الفارابى : فصول المدنى ، نشرة : دنلوب ، كمبردج ، لندن ، ١٩٦١ ·

١١٥ ـ الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، تحقيق : د · محسن مهدى ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ ·

١١٦ ـ الفارابى : كتاب قاطيغورياس أى المقولات ، تحقيق : نهاد ككليك ، منشور فى مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد (٣) ، بغداد ، ١٩٧٥ ·

١١٧ ـ الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ ·

١١٨ ـ الفارابى : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثانى ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م ·

١١٩ ـ الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة : ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

١٢٠ ـ الفارابى : كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق وتقديم : د · محسن مهدى ، دار المشرق ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

١٢١ ـ الفارابى : من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) ·

١٢٢ ـ الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

١٢٣ ـ فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد أفرام البستانى ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ ·

١٢٤ ـ د · فوقية حسين محمود : فشته وغاية الانسان ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

١٢٥ ـ د · فوقية حسين محمود : مقالات فى أصالة المفكر المسلم ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ·

١٢٦ ـ القاشانى ، عبد الرزاق : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : د · محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ م ·

١٢٧ ـ القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٥ ، مط دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ ·

١٢٨ ـ القشيرى ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (٣٧٦ ـ ٤٦٥ هـ) : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م ·

١٢٩ ـ القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ ·

١٣٠ ـ كارادفو : مادة (الفارابى) ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثانى ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ·

١٣١ ـ الكاشى ، يحيى بن أحمد : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ، تحقيق : د · أحمد فؤاد الأهوانى ، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٢ ·

١٣٢ ـ كراوس : رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ، جـ ١ ، مط بول باربيه ، القاهرة ، ١٩٣٩ ·

١٣٣ ـ د · كمال اليازجى ـ انطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٥٧ ·

١٣٤ ـ د • كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ •

١٣٥ ـ الكندى : رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان ، ضمن (رسـائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د • عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ •

١٣٦ ـ الكندى : رسالة فى العقل ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د • عبد الرحمن بدوى •

١٣٧ ـ الكندى : رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم : د • أحمد فؤاد الأهوانى ، ط ١ ، عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٨ •

١٣٨ ـ الكندى : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو طاليس ، ضـمن (رسائل الكندى الفلسفية ، جـ ١) ، تحقيق وتقديم : د • محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ •

١٣٩ ـ كوربان ، هنرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مروه ـ حسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ •

١٤٠ ـ كوركيس عواد ـ ميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابى ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ •

١٤١ ـ د • ماجد فخـرى : ارسـطو طاليس (المعلم الأول) ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ •

١٤٢ ـ د • ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : د • كمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ •

١٤٣ ـ د • ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، دار النهـار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ •

١٤٤ ـ د • محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ، جـ ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ •

١٤٥ ـ د • محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الاسلامية (قضايا ومناقشات) ، جـ ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ •

١٤٦ ـ د • محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ •

١٤٧ ـ د • محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن

خلدون ، مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العـــدد (١) ، الكويت ، ١٩٧٨ ٠

١٤٨ ـ د ٠ محمد سليم سالم : تصدير لكتاب (جوامع الشعر) للفارابى، القاهرة ، ١٩٧١ ٠

١٤٩ ـ د ٠ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

١٥٠ ـ د ٠ محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ط ٣ مكتبـة القـــاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ ٠

١٥١ ـ د ٠ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى . مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

١٥٢ ـ د ٠ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، مجلة الكاتب ، عدد اكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

١٥٣ ـ د ٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ٠

١٥٤ ـ د ٠ محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ٣ ، مكتبـــة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

١٥٥ ـ د ٠ محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

١٥٦ ـ المسعودى ، أبو الحسن على بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ) : التنبيه والاشراف ، دار الصاوى للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

١٥٧ ـ المعرى ، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ، مط الجمالية ، القاهرة ، ١٩١٥ ٠

١٥٨ ـ مصطفى عبد الرازق ، (الشـــيخ) : تمهيـــد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

١٥٩ ـ مصـــطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : فيلســوف العــرب والمعلم الثانى ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ٠

١٦٠ ـ د ٠ نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨٠ ٠

١٦١ ـ د ٠ نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

١٦٢ ــ د ٠ نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، القاهرة ، ١٩٨٢ ٠

١٦٣ ــ د ٠ يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ٠

١٦٤ ــ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٦ ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ٠

(د) المعاجم والموسوعات :

١ ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، تصنيف : محمد فؤاد عبد الباقى ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ ــ ١٩٥٨ م ٠

٢ ــ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ، تصنيف : هـ ٠ ى ٠ ونسنك ، ليدن ، ١٩٣٦ م ــ ١٩٦٩ م ٠

٣ ــ المعجم الفلسفى ، اصدار مجمع اللغة العربية ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

٤ ــ المعجم الفلسفى ، للدكتور جميل صليبا ، المجلد (١ ــ ٢) ، ط ١ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١ ٠

٥ ــ دائرة المعارف الاسلامية ، تأليف : جماعة من المستشرقين ، ترجمة : أحمد الشنتناوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد يونس ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

٦ ــ دائرة المعارف ، لفؤاد البستانى ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ١٩٧١ ٠

(هـ) المراجع الأجنبية :

1. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim philosophy, Vol. 1, Wisbaden, 1963.

2. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi dans Iecole philosophique Musulmane, Paris, 1934.

3. Moritz Steinschneider : Al-Farabi, Des Arabischen philosophen Leben und schriften, Amesterdam, phillpress, 1966, new Encyclopedia Britanica, Vol. 9, 15th edition.

4. Muwsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, The

5 Nicola Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, London, 1962.

الفهـرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ۸۲۷۰/۱۹۹۳

ISBN — 977 — 01 — 3477 — 5

حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض فنشروا قيم العدل والحرية، والعلم والمعرفة. ولقد أصل فلاسفة الاسلام هذه المعانى الخالدة فى مؤلفاتهم. وكان «الفارابى» فيلسوف المسلمين أكثر الفلاسفة أثراً فى تطوير الفكر الفلسفى عند المسلمين. ولقد تميز الفارابى عن غيره بذلك الطابع الانسانى الذى طبع به فلسفته. وهو منهج يتسم بالرؤية الكلية للإنسان عضويا ونفسيا وفكريا و أخلاقيا واجتماعيا . وهو ما نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين. وما أحرانا أن نستلهم القيم الايجابية فى هذا المنهج المتكامل من أجل إصلاح الانسان والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب